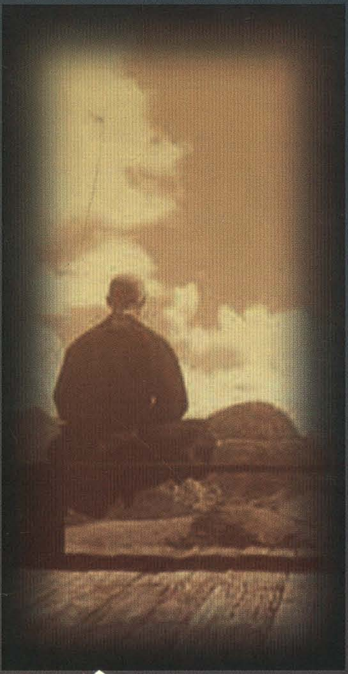
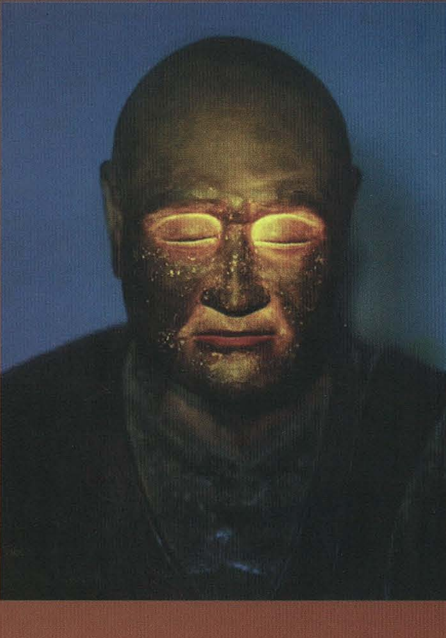
إريك فـروم
د . ت . سوزوكي
ريتشـارد دي مارتينو



بوذيــةّ الــزّن
والتحليل النفسي



ترجمـة
محـمود منقـذ الهـاشمي

أزمنة

مكتبة لسان العرب
أ. علاء الدين شوقي
رابط بديل
lisanerab.com
www.lisanarb.com

بوذية الـزن
والتحليل النفسي

هذه هي الترجمة العربية الكاملة عن الأصل الإنجليزي لكتاب

ZEN BUDDHISM and PSYCHOANALYSIS

Erich Fromm, D.T.Suzuki, and Richard De Martino

بوذيّة الزن والتحليل النفسي

إريك فروم

د. ت. سوزوكي

ريتشارد دي مارتينو

ترجمة : محمود منقذ الهاشمي

الطبعة العربية الأولى 2006

رقم الإجازة المتسلسل : ٢٠٦٨/٨/٢٠٠٥

حقوق المترجم محفوظة

أزمنة

أزمنة للنشر والتوزيع

تلفاكس : ٥٥٢٢٥٤٤

ص.ب : ٩٥٠٢٥٢ عمّان ١١١٩٥ الأردن

شارع وادي صقرة، عمارة الدوحة، ط ٤

E.Mail:info@azminah.com

Website:http://www.azminah.com

تصميم الغلاف : أزمنة (الياس فركوح) .

فرز وسحب الأفلام : Dots.

التنضيد والإخراج الداخلي : أزمنة (إحسان الناطور، نسرين العجو).

تاريخ الصدور : كانون الثاني / يناير 2006.

دراسات

إريك فروم ، د . ت . سوزوكي
ريتشارد دي مارتينو

بوذية الزن
والتحليل النفسي

ترجمة

محمود منقذ الهاشمي

دار أزمنة

المحتويات

مقدمة الترجمة العربية

كان من أبرز ما وُجّه إلى قراءة رولان بارت لليابان في كتابه المعنون بـ «إمبراطورية العلامات» نقدٌ كتبه الباحث هياكوداي ساكاموتو Hyakudai Sakamoto ونقدٌ كتبته الباحثة كيكوكو تاتشيبانا Kikuko Tachibana. أما الأول فيرى أنّ المآخذ على كتاب بارت هو أنّه لم يميّز العلامات الأساسية التي تنتظم حولها العلامات الأخرى، وقد غابت عنه العلامة المركزية التي تتوالد منها الثقافة اليابانية، ولم يتوصّل إلى الكشف عنها، وهي العلامة اللغوية «وا» التي لا تُترجَم إلى أيّة علامة لغوية في اللغات التي نعرفها. وهذه العلامة هي للتمايز وتفادي الصدام. وفي الجملة المكوّنة من مبتدأ وخبر، مثلاً، توضع بينهما، ويوضع فعل الكون في آخر الجملة. ويقول ساكاموتو، إنّك إذا عرضتَ على فتاة يابانية عرضاً ورفضته فإنّها تبتسم. فالابتسامة في هذه الحال ليست علامة القبول كما في بعض الثقافات الأخرى، بل هي لتفادي الصدام الذي قد ينجم من جرّاء رفضها. إنّها من قبيل «وا» في الجملة.(1)

وكانت العالمة الأنثروبولوجية روث بنديكت في كتابها «الأقحوان والسيف» الذي درست فيه الشخصية اليابانية وقارنت الثقافة اليابانية بالثقافة الغربية قد أفردت فصلاً للابتسامة اليابانية. وخلاصة ما انتهت إليه هذه الباحثة هي أنّ الثقافة اليابانية هي «ثقافة الحياء» وثقافة الغرب هي «ثقافة الذنب». فالمفهوم الأخلاقي الذي يمارس التأثير الأكبر في المجتمع الياباني هو ، حسب تحليلها، مفهوم الحياء. وسواء للخير أو للشر، فإنّ هذا المفهوم، هذا الوعي للحياء، هذا الشعور بأنّ المرء لا يستطيع أن يرفع رأسه أمام الآخرين إذا فعل أو لم يفعل أشياء معيّنة، هو الأساس لنماذج السلوك اليابانية. وإذا فهمنا هذا الأمر فهمنا لماذا يستخدم اليابانيون كلمة «وا» التي لا تترجم إلى أيّة لغة نعرفها، ولماذا يتجنّبون الصدام، واقتربنا من فهم نقد ساكاموتو لقراءة بارت.

وأذكر أنني حين كنت أدرس اللغة اليابانية سألت إحدى المدرّسات في المركز الياباني للتعاون الأكاديمي في جامعة حلب في أحد الدروس، كيف نقول «أحبّك» في اليابانية، فرأيتها تخجل وترتبك ثم تسيطر على نفسها بهدوء وتقول لي : «اليابانيون لا يستخدمون

هذه العبارة أبداً سواء في حياتهم أو في أدبهم، والمجال الوحيد الذي يستخدمون فيه هذه العبارة هو حين يترجمون عملاً أجنبياً تَرِدُ فيه، ولكنهم يعبّرون عن مشاعرهم بطرق غير مباشرة». ولذلك لا يستسيغ اليابانيون النظرات المباشرة لأنّها تعني لهم نوعاً من العدوان. وقد حدّثني أحد المستعربين اليابانيين أنّ الشعراء اليابانيين لا يقومون بإلقاء أشعارهم على الجمهور، لأنّ ذلك يجعلهم يشعرون بالحياء. ومن يحب الشعر من اليابانيين يغلق على نفسه باب غرفته، ويستغرق في قراءة الشعر صامتاً في طقس مهيب. وعلى الرغم من أنّ اليابانيين تجّار بارعون، فقد قرأت مؤخراً في كتاب مجيد طهرانيان الحواري «الحضارة العالمية» أنّه ليس في اليابان كلّها من يقبل «الإكرامية» لأنّ قبولها يخدش الحياء، فالخدمة واجب وليست سلعة.(2)

أمّا الباحثة اليابانية كيكوكو تاتشيبانا فتأخذ على بارت أنّه لم يستطع أن يتوصّل إلى أنّ العلامات السيمائية تكتسب دلالاتها من التراكم المكاني والزماني. فليست الطبيعة هي الطبيعة مطلقاً، وإنّما لكل ظاهرة مكانية دلالة محدّدة. فلكل من العاصفة و المطر الغزير دلالة خاصة، حيث يقع في موضع تشتد فيه الرياح وعلى من يعبره أن يعجّل تحت شدّة المطر المنهمر. فلهذا الجسر دلالة مكانية وزمانية خاصة ولم يتمكّن بارت من أن يتفطّن إليها . وكذلك لم يفهم بارت أنّ طقوس تناول الشاي ليست مجرّد إجراء شكلي. وإنّما هي سلوك بدأ يظهر في اليابان في القرن الرابع عشر وبلغ حدّ الكمال بفضل «ريكيو سن» Rikyu Sen في عهد «أزوتشي ـ موموياما» Azuchi - Momoyama في النصف الأخير من القرن السادس عشر، وهي طقوس تمتّ بصلة وثيقة إلى روح «الزن». وهكذا فإنّ فهم الزن أمر لا مفر منه لفهم الكثير عن الثقافة اليابانية.(3)

والزن Zen اتجاه في البوذية، نشأ أصلاً في الصين في القرن السادس وإن كان بعضهم يعيد تاريخه إلى البوذا نفسه، ثم أصبح الأوسع انتشاراً في اليابان. والـ «زن» كلمة يابانية تقابلها في الصينية «تشان» Chan وهي المقطع اللفظي الأول في الكلمة الصينية Chan-na (التي تُلفظ في اليابانية زِنّا zenna) وهي كتابة بأحرف صينية للكلمة السنسكريتية «دهيانة» dhyana ، وتعني نوعاً من التركيز أو التأمّل.

ويتم تعريف «الزن» بأنّه الحالة الذهنية والدينية المتنوّرة التي يتمّ الوصول إليها بالوصول إلى صفاء الذهن. ومن الممارسات التي تُستخدم للتوصّل إلى صفاء الذهن ما يُدعى بـ «الزازِن» zazen أو «الجلوس في تأمّل صامت».

وقد أدخل «إيساي» Eisai و«دوغن» Dogen وغيرهما من الكهنة اليابانيين حركة الزن في اليابان في القرنين الثاني عشر والثالث عشر بعد دراستها في الصين. وتسلّم بوذية الزن بصحة الفكرة القائلة بالماهية الواحدة عند البوذا وكل البشر، وتحلّ عندها الطريقة الطبيعية «الطاو» tao محل المناهج العقلية، فالحقيقة وفقاً لها هي شيء يتجاوز اللغة والحروف.

وأصبحت بوذية الزن هي الأساس لروح «الساموراي» وطقوس تناول الشاي والـ «إيكيبانا» ikebana أو التنسيق الياباني للأزهار. وقد مارست تأثيراً عظيماً في الفكر الياباني والثقافة اليابانية وفي كل جوانب الحياة اليابانية، مما يجعل فهمها أمراً لا مندوحة عنه لكل من يريد أن يعرف اليابان في العمق، مهما كان موقفه منها . وفي العقود الأخيرة أثارت بوذية الزن بحدسيتها الاهتمام الكبير بين الفلاسفة الأوربيين والأمريكيين. وربط بعض الفلاسفة المعاصرين بين بوذية الزن وتعاليم هيدغر. وكانت لها جاذبيتها عند الكثير من الشبان الأوربيين. وفي اليابان اليوم يوجد عدد كبير من الناس الذين ينشدون الحقيقة بممارسة الزازن، أي جلسات التركيز والتأمل، ويقومون بزيارات دورية لمعابد الزن من أجل هذه الجلسات.

وقد أثّرت بوذية الزن في أدباء الحداثة وما بعد الحداثة؛ فمن كتّاب الحداثة نذكر الروائية والقاصة الأمريكية نانسي ولسن روس Nancy Wilson Ross التي أمضت في اليابان فترة من حياتها وكان آخر مؤلفاتها هو كتابها «عالم الزن» الذي ظهر في أمريكا وإنجلترا وتُرجم إلى عدّة لغات أوربية ، وحظي بالثناء من أحد مؤلّفي هذا الكتاب وهو «د. ت. سوزوكي» D.T. Suzuki بالإضافة إلى ألن واتس Alan Watts وألدوس هكسلي وهربرت ريد. وفي كتابها «رواية المستقبل» تتحدّث أنابيس نن عن بوذية الزن وتقول إنّها «تعلّمك الانغماس في الموضوع الذي تريد أن تختبره. إنّك تنظر إلى الشجرة حتى تشعر أنّك أصبحت الشجرة. وتلك هي المشاركة السرية.» وتقول كذلك : «إنّ الحالة النفسية التي أقع فيها عندما يتملّكني العمل حقاً تشبه استغراقات الصوفيين.» وتؤكد أنّ الإضفاء والتماثل هما من الطرق الحيّة لاختبار حياة الآخر، وقالت ، «إنني أصبح الآن حزيران». وفسّرت هذه الصيرورة بأنّها رأت في حزيران شيئاً من الحريّة التي كانت تريد أن تحققها، وبوصفها امرأة شابة لم تستطع أن تحقق ذلك إلاّ بالتماثل معه. (4)

وفي عالم ما بعد الحداثة نرى هذه الصيرورة ذاتها بعد أن تتجرّد من بعدها الإنساني

أو المتمركز حول الإنسان؛ وعند جيل دولوز، وهو من أبرز كتّاب ما بعد الحداثة، نجد أنّ الصيرورة هي شكل من أشكال الارتباط الصميمي. ففي الكتابة صيرورات زنجية وصيرورات هندية، ولكن الصيرورات لا تكمن في الحديث بلغة الهنود أو بلغة الزنوج. وهناك صيرورات حيوانية، لا تكمن في تقليد الحيوان، والتشبّه بالحيوان، كما أنّ موسيقى موتسارت لا تقلّد العصافير حتّى وإن كانت تعرف أنّ تسرّب في داخلها صيرورة عصفورية. فالصيرورة عند دولوز هي بالأحرى «التقاء بين مجالين، إنّها تقاطع واقتناص للسنن حيث ينجز كل واحد المغادرة الموطنية.» وفي هذا التعريف للصيرورة نلاحظ الشبه بينه وبين الرؤية الصوفية اليابانية التي تُعرف بـ «الزن». يقول الباحث الياباني د.ت. سوزوكي في هذا الكتاب : «إنّ مقاربة الزن هي الدخول فوراً في الشيء نفسه ورؤيتُه، إذا جاز القول ، من الداخل. أن تعرف الزهرة هو أن تصير الزهرة، أن تكون الزهرة، أن تتفتّح كالزهرة، وأن تتمتّع بضياء الشمس وهطل المطر. وعندما يحدث ذلك، تتحدّث الزهرة إليّ فأعرف كل أسرارها، وكل أفراحها، وكل آلامها ؛ أي كل حياتها التي تنبض في داخلها.» ويؤكد دولوز أنه «لا يتعلّق الأمر بالمحاكاة، وإنّما بالارتباط.» والكاتب بتوحّده مع موضوعه يتأثّر في أقصى أعماقه بصيرورته غير الكاتب. ودولوز يعبّر بصراحة عن إعجابه بالزن، وذلك في امتداحه الهزل ضد السخرية.(5)

أمّا اهتمام علم النفس الغربي ببوذية الزن فإنّه يسبق هذا الكتاب، الذي يُعدّ أبرز دراسة للعلاقة بين بوذية الزن والتحليل النفسي. فقد سبق للمحلل النفسي السويسري ك.غ. يونغ أن وضع مقدّمة لكتاب سوزوكي « توطئة لبوذية الزن» سنة ١٩٤٩. كما أنّ الطبيب النفسي الفرنسي «بنوا» Benoit قد قدّم كتاباً في بوذيّة الزن عنوانه «المذهب الأسمى» صدر في أمريكا سنة ١٩٥٥. وكانت المحلّلة النفسية الشهيرة كارين هورني، المعروفة بتصحيحها الكثير من أخطاء فرويد، شديدة الاهتمام ببوذية الزن في السنوات الأخيرة من حياتها. وهذا الكتاب الذي بين أيدينا الآن إنّما هو جزء من حصيلة مؤتمر علمي حول «بوذيّة الزن والتحليل النفسي»، قد جرى انعقاده تحت رعاية «قسم التحليل النفسي» في كليّة الطب في «جامعة مكسيكو الوطنية المستقلة»، في الأسبوع الأول من آب ١٩٥٧، في كويرناباكا، في المكسيك، كما يشير إلى ذلك فروم في كلمته الافتتاحية لهذا الكتاب.

وحول دراسة فروم يقول الباحث ألن واتس: «إن أسباب ملاحظة التشابه بين الزن

والعلاج النفسي هي الآن مفسّرة في الإسهام الألمعي والذكي من إريك فروم في هذا المؤتمر.» ولا تكتفي دراسة فروم بتحليل أوجه الشبه والاختلاف بين التحليل النفسي والزن، وإنّما تدرس كذلك أسباب التحوّل في موقف الغربيين من الفكر الشرقي، وذلك من خلال منهجه الذي يسميه «التحليل النفسي الإنساني»، الذي هو أحدث تطوّرات التحليل النفسي الفرويدي. وفي هذه الدراسة يقدّم فروم أفكاراً جديدة مهمة حول الوضع الإنساني الحالي والشعور واللاشعور واللاكبت والتنوّر، وحول مفهوم «الطبع الاجتماعي» الذي يُعدّ أهم إسهام لفروم في علم النفس الاجتماعي، ودور هذا الطبع في تكوين الوعي واللاشعور. ويميّز فروم، خلافاً ليونغ، بين التنوّر الأصيل الذي يكون فيه اكتساب وجهة نظر جديدة حقيقياً وصادقاً، والتنوّر الزائف، الذي هو ذاتي خالص، قائم على الظواهر الذُّهانية أو الهستيرية، أوعلى حالة الغيبوبة المستحثّة ذاتياً.

ويعود الفضل الأكبر في تعريف الغربيين ببوذيّة الزن إلى الباحث الياباني د. ت. سوزوكي، الذي كتب القسم الأول من هذا الكتاب، والذي له الكثير من الكتب والمحاضرات في هذا المجال. وتختلف هذه الدراسة عن دراسات سوزوكي الأخرى في تركيزها على الأمور السيكولوجية من مثل مفهوم الشعور واللاشعور ومفهوم الذات ومفهوم المعرفة من الكيان الكلّي للإنسان، وكذلك في مقارنتها بين روح الشرق الأقصى وروح الغرب، وفي تقديمها شواهد مطوَّلة من رينزاي، أحد معلّمي الزن الكبار. وهي تشرح الكثير من مفهومات الزن بوضوح وعمق وبأسلوب مفهوم من الغربيين.

ولا تخفى الصعوبة التي تكتنف الدراسة الأخيرة، التي كتبها ريتشارد دي مارتينو، وهي، كما لاحظ ألن واتس ، «صعبة ولكنها الأكثر مقدرة على شرح سيكولوجية الزن». وهي تركّز على مأزق انشطار الأنا إلى ذات وموضوع، والقلق المتعلّق بالتغلّب على هذا الانشطار المضني والتناقض الذي يمنع الأنا من أن يكون ذاته تماماً، والحل الذي يقدّمه الزن لحل مأزق الإنسان.

فالموضوع يتعلّق بالإنسان من حيث هو إنسان، سواء أكان شرقياً أم غربياً، وفي الممكن، كما يوضح هذا الكتاب ، أن يستفيد التحليل النفسي والزن بعضهما من بعض. والتحليل النفسي بات الآن يعترف بأهمية الزن ، وفائدتها، والكلمات الأخيرة في إسهام فروم تعبّر عن هذا الاعتراف بكل وضوح :

«ومهما كانت الفائدة التي يجنيها الزن من التحليل النفسي ، فإنني من وجهة نظر

المحلل النفسي الغربي أعبّر عن إقراري بالفضل لموهبة الشرق الكريمة، وخصوصاً للدكتور سوزوكي، الذي أفلح في التعبير عنها بتلك الطريقة التي لا يفتقد أي شيء من ماهيتها لدى محاولة ترجمة الفكر الشرقي إلى فكر غربي، حتى إذا أراد الغربي أن يتجشّم العناء أمكن له الوصول إلى فهم الزن، بمقدار ما يمكن الوصول إليه قبل بلوغ الغاية. فكيف يكون مثل هذا الفهم ممكناً إذا لم يكن بسبب أن «طبيعة البوذا موجودة فينا جميعاً»، وأنّ الإنسان والوجود مقولتان شاملتان ، وأنّ الفهم المباشر للواقع، واليقظة، والتنوّر تجارب شاملة.»

محمود منقذ الهاشمي

الهوامش

(1) Hyakudai Sakamoto, "The Structure of Wa-Concept as a Semiotic Interface Charaterizing Japanese Ethos," in *Signs of Humanity: Prodeeding of the ivth International Congress of the IASS Barchelona/ Perpignan, 1989.*

(2) See Daisaku Ikeda and Majid Tehranian, "Global Civilization: A Buddlisht - Islamic Dialogue," British Academic Press, London, 2003.

(3) Kikuko Tachibana, "Empty Signs in the Text of Japan," in Signs of Humanity; Prodeeding of the ivth Internatione Congress of the IASS Barchelona/Perpignan, 1989.

(4) أناييس نن، «رواية المستقبل»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق، 1983، الصفحات 110-109,18,111.

(5) راجع الفصل الثاني من كتاب جيل دولوز ـ كلير بارني، «حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة»، ترجمة عبدالحي أزرقان ـ أحمد العلي، منشورات أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء، بيروت ، 1998.

كلمة افتتاحية

إنّ لهذا الكتاب أصله في مؤتمر علمي حول «بوذية الزن والتحليل النفسي»، تم انعقاده تحت رعاية «قسم التحليل النفسي» في كلية الطب في «جامعة مكسيكو الوطنية المستقلة»، في الأسبوع الأول من آب ١٩٥٧، في كويرناباكا Cuernavaca ، في المكسيك .(1)

ومن شأن أي عالم نفسي، حتى قبل عشرين سنة، أن يُدهشه كثيراً - أو يصدمه - أن يرى زملاءه مهتمين بنظام ديني « صوفي» مثل بوذية الزن. بل سوف يُدهشه أكثر من ذلك أن يجد أنّ جلّ الحاضرين ليسوا مجرّد «مهتمين» وإنّما هم عميقو الانشغال بذلك، وأنّهم قد اكتشفوا أنّه كان للأسبوع الذي أمضوه مع الدكتور سوزوكي تأثير في نفوسهم في منتهى الإثارة والتجديد للنشاط، إذا لم نقل إلاّ القليل.

ويكمن سبب هذا التغيّر في عوامل تُدرس لاحقاً في الكتاب، ولا سيما في بحثي. وإذا أجملناها باختصار قلنا إنّها موجودة في نشوء النظرية التحليلية النفسية، وفي التبدّلات التي طرأت في المناخ الفكري في العالم الغربي، وفي أعمال الدكتور سوزوكي الذي أظهر العالم الغربي على بوذيّة الزن بفضل كتبه ومحاضراته وشخصيته.

وكان من المتوقّع أن يكون كل مشارك في المؤتمر على معرفة ما بكتابات الدكتور سوزوكي، كما يمكن أن يعرفها الكثير من قرّاء هذا الكتاب. وما يميّز محاضراته المنشورة هنا من كتاباته الأخرى هو أنّها تتناول بصورة خاصة مشكلات سيكولوجية من قبيل اللاشعور، والذات، بالإضافة إلى أنّها موجّهة إلى نفر قليل من المحلّلين النفسيين وعلماء النفس الذين تعرّف الدكتور سوزوكي بمسائلهم واهتماماتهم في أثناء المناقشات والمحادثات التي جرت في أسبوع كامل أمضاه معهم. وفي النتيجة أعتقد أنّ هذه المحاضرات ذات قيمة خاصة عند الأطباء النفسيين وعلماء النفس وبالنسبة إلى الكثير من القرّاء عميقي التفكير المهتمين بمشكلة الإنسان، لأنّها وإن لم تكن «سهلة القراءة» ترشد القارئ إلى فهم بوذيّة الزن إلى الحد الذي يمكّنه من المتابعة بمفرده.

ويكاد البحثان الآخران لا يحتاجان إلى أي تعليق. ولا ينبغي إلاّ ذكرُ أنّه بينما نجد أنّ

بحثي الدكتور سوزوكي والسيد دي مارتينو صيغتان حرفيتان على نحو شبه تام من محاضرتيهما (وفي بحث الدكتور سوزوكي مجرّد الشكل المباشر للبحث) ، فإنّ بحثي قد جرت إعادة النظر فيه تماماً، في الطول والمحتوى على السواء. ويكمن السبب الأهم لهذا التعديل في المؤتمر نفسه. ومع أنني كنت على دراية بالكتابات في بوذيّة الزن، فإنّ إثارة المؤتمر والتفكير الذي تبعها أفضيا بي إلى توسيع وتنقيح غير قليلين لأفكاري. ولا يشير ذلك إلى فهمي للزن وحسب، بل كذلك إلى بعض المفهومات التحليلية النفسية، مثل المشكلات المتعلّقة بما يشكل اللاشعور، وبتحويل اللاشعور إلى شعور ، وبغاية العلاج التحليلي النفسي.

اريك فروم

الهوامش

(1) حضر المؤتمر ما يقرب من خمسين باحثاً من الأطباء النفسيين وعلماء النفس من المكسيك والولايات المتحدة على السواء (جلُّهم محللون نفسيون). وبالإضافة إلى البحوث المنشورة هنا، قُدّم ونوقش عدد من البحوث الأخرى:

Dr. M. Green, "The Roots of Sullivan's Concept of Self."

Dr. J. Kirsch, "The Role of the Analysit in Jung's Psychotherapy."

Dr. I. Progoff, "The Psychological Dynamism of Zen."

"The Concept of Neurosis and Cure in Jung."

Miss C. Selver, "Sensory Awareness and Body Functioning."

Dr. A. Stunkard, "Motivation for Treatment."

Dr. E. Tauber, "Sullivan's Concept of Cure."

Dr. P. Weisz, "The Contribution of Georg W. Groddeck."

ونحن لا ننشر في هذا الكتاب إلاّ الأبحاث التي لها أوثق الصلة ببوذية الزن، لدواعي الحيّز من جهة، ومن جهة أخرى، لأنّ الأبحاث الأخرى لن تكون متوحّدة من الوجهة العلمية من دون نشر المناقشات التي قُدّمت.

محاضرات في بوذية الزن

د.ت. سوزوكي

أ. الشرق والغرب

عالج الكثير من مفكّري الغرب القديرين، كلٌّ من وجهة نظره الخاصة، هذا الموضوع العتيق «الشرق والغرب»، ولكن لم يكن هناك إلى الآن على ما أعلم سوى القليل نسبياً من مفكّري الشرق الأقصى الذين عبّروا عن آرائهم بوصفهم شرقيين. وهذه الحقيقة قد أفضت بي إلى أن أختار هذا الموضوع بوصفه نوعاً من الخطوة التمهيدية لماسيلي.

إنّ باشو* (1644 - 1694)، وهو شاعر ياباني عظيم من القرن السابع عشر، قد ألّف ذات مرّة قصيدة من سبعة عشر مقطعاً لفظياً تُعرف بـ «الهايكو» ** أو «الهوكّو» hokku. وهي تجري، عندما تترجم، على هذا النحو:

أنظر ملياً

فأرى «النازونا» تزهر

بجانب الوشيع!

* هو «باشو ماتسو ـ أو» Basho Matsuo (1644 - 1694) شاعر ياباني وُلِد في أوينغو Uengo (إيغَه Iga) في اليابان. نشأ في مناخ شعري. وعندما أصبح أستاذاً للهايكو، بدأ في تأسيس مدرسته الشعرية، ولكنّه انزوى بعدئذ في إحدى الصوامع. و تأثّر ببوذيّة الزن، ثم ساح في أمداء بعيدة، وألّف كتابه الشهير عن الرحلات «الطريق الضيّقة إلى الشمال العميق» (1659) وهو مزيج من النثر الشعري والهايكو. (المترجم).

** الهايكو haiku لون من الشعر له شكل ثابت في أنّه يتألّف من سبعة عشر مقطعاً لفظياً مرتّبة على أنموذج خمسة ـ سبعة ـ خمسة. وقد جعله باشو شكلاً شعرياً يعالج الحياة والطبيعة، مستخدماً قيماً جمالية من قبيل التقشّف في الأناقة الذي يُطلق عليه «سابي»sabi و «شيروي» shiroi الذي يوجد فيه تعبير طبيعي عن الجمال الدقيق، و «كَرومي» karumi، الذي يَنشد الاهتمام بالمادة اليومية البسيطة بدقة. وقد بدأ الاستخدام العام لمصطلح الهايكو تعبيراً عن هذا الشكل بالشاعر «شيكي ماساوكا» Shiki Masaoka في العقد الثالث من العصر الميجي (نهاية القرن التاسع عشر). (المترجم)

Yoku mireba
Nazuna hana saku
Kakine kana.

ومن المحتمل أنّ باشو كان سائراً على امتداد طريق ريفية عندما لاحظ شيئاً أهمله الوشيع إلى حد ما. فاقترب منه كثيراً، وأنعم النظر إليه، فوجده ليس إلاّ نبتة بريّة، تكاد تكون عديمة الأهمية ولا يلحظها المارّة عموماً. وهذه حادثة بسيطة توصف في القصيدة من دون أن يُعبَّر عن إحساس شعري خاص ربما باستثناء المقطعين اللفظيين الأخيرين، اللذين يُقرآن في اليابانية «كَنَه» Kana . فهذا الجُزيء، الذي يرتبط كثيراً باسم صفة أو حال، يدل على الشعور بالإعجاب أو الثناء أو الحزن أو الفرح، وتمكن ترجمته في بعض الأحيان إلى الإنجليزية بإشارة التعجّب على نحو مناسب تماماً. وفي قصائد «الهايكو» المعاصرة تنتهي القصيدة كلّها بهذه الإشارة.

والإحساس الذي يسري في المقاطع السبعة عشر، أو بالأحرى الخمسة عشر مع إشارةالتعجّب في الختام قد لا يكون قابلاً للإيصال إلى من هم غير مطّلعين على اللغة اليابانية. وسأحاول أن أشرحه بأقصى ما أستطيع. وقد لا يتفق الشاعر نفسه مع تفسيري، إلاّ أنّ ذلك لا يهمّ كثيراً إذا لم نعلم إلاّ أنّ هناك شخصاً ما على الأقل يفهم القصيدة بالطريقة التي أفهمها.

وقبل أي شيء، كان باشو شاعراً من شعراء الطبيعة، شأن معظم الشعراء الشرقيين. فهم يعشقون الطبيعة إلى حد أنّهم يشعرون بالوحدة مع الطبيعة، ويحسّون بكل نبضة تضرب في شرايين الطبيعة. وأكثر الغربيين ميّالون إلى الاغتراب بأنفسهم عن الطبيعة. ويظنون أنّ الإنسان والطبيعة لا شيء يجمعهما غير بعض السمات المستحبة، وأنّ الطبيعة لا توجد إلاّ ليستفيد منها الإنسان. ولكن الطبيعة عند الشرقيين حميمة جداً. وهذا الإحساس نحو الطبيعة كان قد تحرّك عندما اكتشف باشو نبتة لا تجلب الانتباه، وتافهة تقريباً، تزهر بجانب الوشيع المتهدّم العتيق على محاذاة الطريق الريفية النائية، بمنتهى البراءة، ومن دون تظاهر، غير راغبة في أن يلحظها أحد على الإطلاق. ومع ذلك، كم هي رقيقة عندما ينظر المرء إليها، كم هي مفعمة بالبهاء

الإلهي أو السناء الأبهى من مجد سليمان ! إنّ تواضعها، وجمالها غير المتباهي يوقظان في المرء الإعجاب الصادق. يمكن للشاعر أن يقرأ في كل بَتَلة من بتلاتها أعمق أسرار الحياة أو الوجود. ولعلّ باشو نفسه لم يكن شاعراً بها، ولكنني موقن أنّه كانت في قلبه آنذاك اهتزازات شعورية شبيهة إلى حد ما بما يمكن أن يدعوه المسيحيون الحب الإلهي، الذي يصل إلى أعمق أعماق الحياة الكونية.

إنّ سلاسل جبال همالايا قد تثير فينا الشعور بالروع السامي؛ وقد توحي أمواج المحيط الهادي بشيء من اللانهائية. ولكن عندما ينفتح ذهن المرء شعرياً أو صوفياً أو دينياً، يشعر المرء كما شعر باشو أنّه حتى في كل ورقة من عشب بري يوجد شيء يعلو حقاً على كل المشاعر البشرية الفاسدة الدنيئة، ويرفع المرء إلى مجال يساوي في روعته «الأرض الطاهرة» ❖. ولا علاقة للحجم بهذه الأحوال. وفي هذه الناحية، للشاعر الياباني موهبة مميّزة تكتشف شيئاً كبيراً في الأشياء الصغيرة، يتجاوز كل المقاييس الكميّة.

هذا هو الشرق. والآن لنرَ ما الذي لدى الغرب ليقدّمه في حالة مشابهة. إنني أختار «تنيسون» ❖❖. وقد لا يكون شاعراً غربياً نموذجياً حتّى يُفرد للمقارنة مع شاعر من الشرق الأقصى. بيد أنّ قصيدته المستشهد بها هنا فيها شيء وثيق الارتباط بقصيدة «باشو». والقصيدة هي كما يلي:

❖ «الأرض الطاهرة» وهي في اليابانية «جودو» Jodo : اسم طائفة بوذية كانت تقوم على الاعتقاد الشعبي بـ «البوذا أميدا» The Buddha Amida، الذي كان يُعتقد أنّه يَعِدُ بالخلاص وبلوغ الأرض الطاهرة للذين حسبُهم أن ينادوا باسمه. وفي مطلع القرن الثالث عشر كانت الحكومة الشوغونية (=العسكرية) في مدينة كاماكورا في اليابان تقدّم أقصى الحماية لكهنة طائفة «جودو» إلى أن ظهر في اليابان نيتشيرن دايشونين Nichiren Daishonin (1222 - 1282) فكان السبب في تراجع هذه الطائفة كثيراً بنقده الشديد لها وتأسيسه للحركة الواسعة التي تُعرف في اليابان باسم نيتشيرن شوشو Nichiren-shoshu. (راجع دايساكو إكيدا، «البوذية : الفلسفة الحيّة»، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب 2002). (المترجم)

❖❖ هو ألفرد تنيسون Alfred Tennyson (1809 - 1892) شاعر إنجليزي خَلَفَ ووردزورث Words - worth في أن يكون شاعر الأمّة. وقد حاز على لقب بارون Baron. ومن أشهر أعماله «في ذكرى» و«قصائد الملك». (المترجم)

يا زهرة في الجدار المصدوع
أقتلعك من الصدوع ؛ ـ
أمسك بك هنا ، جذراً وكُلاًّ ، في يدي ،
أنت زهرة صغيرة ـ ولكن لو استطعت أن أفهم
ما أنت ، جذراً وكُلاًّ ، وكل شيء فيك ،
لعرفت من هو الله ومن هو الإنسان.

هناك أمران أود أن ألتفت إليهما في هذه الأبيات :

1 . اقتلاع تنيسون للزهرة وإمساكه إيّاها بيده ، « جذراً وكُلاًّ » ، والنظر إليها ، ربما على نحو مقصود . ومن المحتمل جدّاً ، أنّه قد تملّكه شعور شبيه إلى حد ما بشعور باشو الذي اكتشف زهرة «نازونا» بقرب الوشيع على جانب الطريق . إلاّ أنّ الاختلاف بين الشاعرين هو أنّ باشو لا يقتلع الزهرة . إنّه ينظر إليها وحسب . وهو مستغرق في التفكير . ويشعر بشيء في ذهنه ، ولكنّه لا يعبّر عنه . ويدع لإشارة التعجّب أن تقول كل شيء يريد قوله . لأنّه ليست لديه كلمات ينطقها ؛ فشعوره شديد الامتلاء ، بعيد العمق ، وليست لديه الرغبة في تحويله إلى مفهوم .

أما تنيسون فهو عملي وتحليلي . فهو أولاً يقتلع الزهرة من المكان الذي تنمو فيه . يفصلها عن الأرض التي تنتمي إليها . وهو على نحو مختلف تماماً عن الشاعر الشرقي لا يترك الزهرة وشأنها . فهو يجب أن ينتزعها من الجدار المصدوع ، «جذراً وكُلاًّ» ، وهذا يعني أنّ الزهرة يجب أن تموت . ومن الواضح أنّه لا يبالي بمصيرها ؛ فلا محالة من إشباع فضوله . وكما يفعل بعض علماء الطب ، يود تشريح الزهرة . أما باشو فلا يقوم حتى بلمس النازونا ، بل ينظر إليها وحسب ، ينظر إليها «مليّاً» ـ وهذا كل ما يفعله . فهو غير عملي بكل معنى الكلمة ، باختلاف صارخ عن دينامية تنيسون .

وأود أن ألتفت هنا إلى هذه المسألة على وجه التخصيص ، وقد تأتي المناسبة لأشير إليها مرّة أخرى . إنّ الشرق صامت ، في حين أنّ الغرب فصيح . على أنّ صمت الشرق لا يعني أنّه أبكم ويظل مفتقراً إلى الكلمة أو الكلام . فالصمت في أحوال كثيرة يكون فصيحاً كأنّه ذو كلام . والغرب يهوى اللفظية . وليس ذلك وحسب ، بل إنّ الغرب

يحوّل الكلمة إلى جسد ويُبرز هذه الجسديّة أحياناً بوضوح بالغ ، أو بالأصح بضخامة وحسيّة شديدتين ، في فنونه ودينه.

2. ماذا يفعل تنيسون بعدئذ؟ إنّه إذ ينظر إلى الزهرة المقتلعة ، التي هي في كل الاحتمالات تبدأ في الذبول ، يطرح في داخله السؤال : «هل أفهمك؟» إنّ باشو ليس فضولياً البتّة. فهو يحسّ بالسر كلّه كما يتجلّى في النازونا المتواضعة ـ السر الموغل في مصدر الوجود كلّه. وهو ثمل بهذا الإحساس ويهتف بصيحة غير منطوقة وغير مسموعة.

وخلافاً لذلك يواصل تنيسون تفكيره : «لو [والإبراز مني] استطعت أن أفهمك ، لعرفت من هو الله ومن هو الإنسان.» إن استغاثته بالفهم غريبة على نحو مميّز. وباشو يقبل ، وتنيسون يقاوم. وفردية تنيسون تقف بمعزل عن الزهرة ، وعن «الله والإنسان». وهو لا يماثل نفسه سواء مع الله أو الطبيعة. فهو على الدوام منفصل عنهما. وفهمه هو على ما يدعوه الناس في هذه الأيام «موضوعي علمي». وباشو «ذاتي» تماماً. (هذه ليست كلمة مناسبة ، لأنّ « الذات» يجعلونها دائماً تقف ضد «الموضوع». والذات عندي هي ما أود أن أطلق عليه «الذاتية المطلقة.») وباشو يقف مع هذه «الذاتية المطلقة» التي يرى فيها باشو **النازونا** و**النازونا** ترى باشو. بل حتى ليس هنا تقمّص عاطفي أو تعاطف أو تماثل.

ويقول باشو : «أنظر مليّاً» (وفي اليابانية yoku mireba). والكلمة «ملياً» تتضمن أن باشو ليس أكثر من مشاهد هنا ولكن الزهرة صارت شاعرة بنفسها ومعبّرة عن ذاتها بصمت وفصاحة. وهذه الفصاحة الصامتة أو الصمت الفصيح من جانب الزهرة يرجع صداه إنسانياً في مقاطع باشو اللفظية السبعة عشر. ومهما يكن عمق الإحساس ، مهما يكن سر النطق أو حتى فلسفة «الذاتية المطلقة» ، فإنّ ذلك ليس مفهوماً إلاّ بالنسبة إلى الذين عاشوا بالفعل كل هذه التجربة.

وعند تنيسون ، وبمقدار ما أستطيع أن أرى ، لا يوجد عمق في الإحساس في المقام الأول ؛ فهو كلّه عقل ، طبقاً للذهنية الغربية. إنّه نصير لمذهب العقل أو

اللوغوس ❖ . فيجب أن يقوم بعملية التجريد أو استعمال العقل في تجربته الحسيّة. ويجب أن يخرج من ميدان الإحساس إلى ميدان الفكر ويجب أن يُخضع الحياة والإحساس لسلسلة من التحليلات لإشباع الروح الغربية المحبة للبحث.

لقد اخترت هذين الشاعرين، باشو وتنيسون، للدلالة على مقاربتين للواقع أساسيتين ومتميّزتين. باشو من الشرق وتنيسون من الغرب. وبالمقارنة بينهما وجدنا أنّ كلاً منهما ينمّ عن خلفيته التراثية. ووفقاً لذلك، فالذهن الغربي تحليلي، تمييزي، تفريقي، استقرائي، فرداني، عقلي، موضوعي، علمي، تعميمي، مفهومي، تخطيطي، غير شخصي، قانوني صارم، تنظيمي، مستخدم للقوّة، مؤكّد للذات، ميّال إلى فرض مشيئته على الآخرين، وما إلى ذلك. ومقابل هذه السمات الغربية فإنّ الشرق يمكن أن توصف سماته كما يلي: تركيبي، إجمالي، تكاملي، غير متحامل، استنتاجي، غير منظّم، دوغمائي، حدسي (أو بالأحرى عاطفي)، غير استطرادي، ذاتي، وهو روحياً فرداني واجتماعياً جماعي الذهن، [1] وما إلى ذلك.

ولدى الترميز الشخصي إلى هذه الصفات المميزة للغرب والشرق، فأنا ألجأ إلى لاو - تسه ❖❖ (من القرن الرابع ق. م)، وهو مفكّر عظيم في الصين القديمة. إنني أجعله

❖ اللوغوس logos هي كلمة يونانية الأصل تعني القول أو المبدأ أو القانون أو العقل أو التناسب. وعند هرقليط فإنّ المبدأ الكوني الذي يُضفي النظام والمعقولية على العالم شبيه إلى حد ما بالمبدأ الذي ينظّم به العقل الإنساني العمل الإنساني. وعند أفلاطون وأرسطو يقوم العقل nous بوظيفة مشابهة. وفي الرواقية فإنّ «العقل الملقِّح» logos spermatikos هو المصدر الكوني للنظام، وسماته القدر والعناية الإلهية والطبيعة. وللوغوس جانب آخر، فهو الذي يمكّننا من أن نفهم المبادئ والأشكال أي هو جانب التفكير فينا. وانصهرت هذه الرؤية في المذهب المسيحي عندما صار اللوغوس كلمة الله، أي وسيلته في افتداء العالم. ويبقى هذا المفهوم حيّاً في فكرة قوانين الطبيعة، إذا جرى تصوّر أنّ هذه القوانين دلالات مستقلة على السير الطبيعي للأحداث، توجد وراء العالم الزمني الذي تنظّمه. (المترجم).

❖❖ لاو - تسه lao - tse أو لاو - تزو lao - tzu هو الحكيم الصيني الذي أسّس الطاوية التي تُعدّ من أبرز الأديان والفلسفات في الشرق الأقصى، وقد ظهر على الأرجح بين أواسط القرن السادس وأواسط القرن الخامس قبل الميلاد. ويُنسب إليه تأليف كتاب «تاو تي تشينغ»، الذي يترجم عادةً بـ« طريق الحياة». وقد ظهرت ترجمة الكتاب بعنوانه الصيني في الكتاب الذي ترجمه فراس السوّاح وقدّم له وشرحه وعلّق عليه، وصدر عن دار علاء الدين للنشر في دمشق. (المترجم).

يمثّل الشرق، وما يدعوه لاو ـ تسه «العوام» قد يمثّل الغرب. وأنا عندما أقول «العوام» ليست لديّ النيّة أن أنسب إلى الغرب بأي معنى ازدرائي دور « العوام» اللاوتسيين كما يصفه الفيلسوف العظيم.

إنّ لاو ـ تسه يصوّر نفسه شبيهاً بأبله. فيبدو كأنّه لا يدري شيئاً ولا يتأثّر بأي شيء. وهو عملياً عديم الفائدة في هذا العالم النفعي. ويكاد يكون خلواً من التعبير. ومع ذلك ففيه شيء يجعله لا يشبه تماماً شخصاً جاهلاً مغفّلاً. فهو لا يشبهه إلاّ ظاهرياً.

والغرب، خلافاً لهذا، له عينان حادّتان نفاذتان، عميقتا الاستقرار في وقبيهما، وتعاينان العالم الخارجي كعيني عقاب يحلّق عالياً في السماء. (وفي الحقيقة، فإن العقاب هو الرمز القومي لسلطة غربية معيّنة.) ثم إنّ أنفه الشامخ، وشفتيه الرقيقتين، ومحيطه الوجهي العام ـ إنّ كل ذلك يوحي بحالة فكرية شديدة التطوّر ويوحي باستعداد للعمل. و هذا الاستعداد يمكن أن يقارن باستعداد الليث. وبالفعل، فإنّ الليث والعقاب هما رمزا الغرب.

و «تشوانغ ـ تزه» Chuang - tze من القرن الثالث ق. م له قصة كونتون konton (hun-tun)، الشواش. إنّ أصدقاء الشواش قد دانوا له بالكثير من إنجازاتهم وأرادوا إيفاءه الدين. فتشاوروا فيما بينهم وتوصّلوا إلى قرار. وقد لاحظوا أنّ الشواش ليست له أعضاء حسيّة ليميز بها العالم الخارجي. فذات يوم أعطوه العينين، وفي يوم آخر الأنف، وفي غضون أسبوع أنجزوا العمل وهو تحويله إلى شخصيّة ذات حواس مثلهم. وبينما كانوا يهنئون أنفسهم على نجاحهم، مات الشواش.

إنّ الشرق هو الشواش والغرب هو جماعة أولئك الأصدقاء المقرين بالفضل، ذوي النيّة الحسنة، ولكنهم لا يحسنون التمييز.

وفي الكثير من النواحي يَظهر الشرق ولا شك غبياً وأبكم، حين لا يكون الشرقيون على درجة عالية من التمييز والإفصاح عن المشاعر ولا يبدو عليهم الكثير من علائم الذكاء المحسوسة الملموسة. وهم شواشيون وغير مكترثين ظاهرياً. ولكنهم يعلمون أنّه من دون هذه الصفة الشواشية للذكاء، فإنّ ذكاءهم الفطري نفسه قد لا يكون ذا فائدة كبيرة في العيش معاً بالطريقة الإنسانية. والأعضاء الفرديون المنقسمون لا يستطيعون

أن يعملوا معاً بانسجام وأمان ما لم ينتسبوا إلى اللامحدود نفسه، الذي يشكّل في كل فعليّة أساساً لكل عضو من الأعضاء المحدودين. والذكاء ينتمي إلى الرأس وعمله أشد قابلية للملاحظة من الشواش ومن شأنه أن ينجز الكثير، أما الشواش فيظل صامتاً وساكناً خلف كل الاضطراب السطحي. وأهميته الحقيقية لا تصل إلى أن تصير في حالة يمكن للمشاركين أن يدركوها.

والغرب ذو الذهن العلمي يستخدم ذكاءه في اختراع كل أنواع الأدوات لرفع مستوى العيش وإنقاذ نفسه مما يظنه جهداً أو عناء غير ضروري. وهو لذلك يبذل جهد المستطاع لـ «تنمية» الموارد الطبيعية التي حصل عليها. أما الشرق، فلا يجد مانعاً من الانهماك في العمل الخدَمي واليدوي من كل الأنواع، ومن الواضح أنّه راض بحالة الحضارة «غير المتطوّرة». ولا يود أن يكون ذا عقل آلي، وأن يحوّل نفسه إلى عبد للآلة. ولعل هذا الحب للعمل هو الصفة المميزة للشرق. وقصة المزارع كما يرويها تشوانغ ـ تزه شديدة الدلالة والإيحاء بمعان كثيرة، ولو أنّ الحادثة يُفترض أنّها حدثت في الصين قبل أكثر من ألفي سنة.

كان تشوانغ ـ تزه واحداً من أكبر الفلاسفة في الصين القديمة. وينبغي أن يُدرس أكثر مما يُدرس في الوقت الحاضر. والصينيون ليسوا تأمليين كالهنود، وهم ميّالون إلى إهمال مفكريهم. وعندما كان تشوانغ ـ تزه معروفاً جيداً بوصفه صاحب أعظم أسلوب بين رجال الأدب الصيني، لم تكن أفكاره مقدَّرة كما تستحق. وكان جامعاً أو مدوّناً رائعاً للقصص التي ربما كانت منتشرة في أيامه. ولكن من المحتمل كذلك أنّه قد ابتكر حكايات كثيرة لتوضيح آرائه في الحياة. وهذه قصة عن مزارع رفض أن يستخدم المضخّة لرفع الماء من بئره، تمثّل فلسفة تشوانغ ـ تزه في العمل تمثيلاً باهراً.

حفر مزارع بئراً وراح يستخدم الماء لريّ مزرعته. وكان يستخدم دلواً عادياً لجر الماء من البئر، كما يفعل معظم الناس البدائيين. وحين رأى ذلك أحد السابلة سأل المزارع لماذا لم يستخدم مضخة لهذا الغرض؛ فهي وسيلة توفّر الجهد ويمكن أن تعمل أكثر من الطريقة البدائية. فقال المزارع: «أعلم أنّها توفّر الجهد وأنا لهذا عينه لا أستخدم هذه الوسيلة. فما أخشاه هو أن يجعل مثل هذا الاختراع المرء آليَّ الذهن وآلية الذهن تفضي

بالمرء إلى عادة التراخي والكسل.

وكثيراً ما يتساءل الغربيون لماذا لم يُظهر الصينيون علوماً ومخترعات آلية أكثر بكثير مما أظهروا. ويقولون : هذا غريب، والصينيون مشهورون باكتشافاتهم واختراعاتهم كالمغناطيس والبارود والعجلة والورق والأشياء الأخرى. وأهم الأسباب في ذلك هو أنّ الصينيين والشعوب الآسيوية الأخرى يحبون الحياة كما تُعاش ولا يودون أن يحوّلوها إلى وسيلة لإنجاز شيء آخر من شأنه أن يحوّل سير الحياة إلى مجرى مختلف تماماً. وهم يحبون العمل من أجل العمل، ولو أنّ العمل، بالحديث الموضوعي، يعني إنجاز شيء ما. ولكنهم وهم يعملون يستمتعون بالعمل وليسوا على عجل لإنهائه. والوسائل الآلية (الميكانيكية) أكثر فعالية بكثير وتنجز أكثر. ولكن الآلة غير شخصية وغير إبداعية وليس لها معنى.

والاستآلة * تعني إعمال العقل، وعندما يكون العقل نفعياً في المقام الأول تنعدم في الآلة الجمالية الروحية أو الروحانية الأخلاقية. والسبب الذي استحثّ مزارع تشوانغ ـ تزه على ألاّ يكون آلي الذهن يكمن هنا. فالآلة تستعجل المرء على إنهاء العمل وبلوغ الغاية التي من أجلها يتم القيام به. والعمل أو الجهد في حدّ ذاته ليست له قيمة إلاّ بوصفه الأداة. وهذا يعني أنّ الحياة تفقد هنا إبداعيتها وتتحوّل إلى وسيلة، فيصبح الإنسان عندئذ آلية تُنتج السلع. والفلاسفة يتحدّثون عن أهمية الشخص؛ وكما نرى الآن في عصرنا شديد التصنيع والاستآلة فالآلة هي كل شيء والإنسان قد أُخضع للعبودية على نحو شبه كامل. وهذا، فيما أعتقد، ما كان تشوانغ ـ تزه خائفاً منه. ولا ريب أننا لا نستطيع أن نُرجع عجلة التصنيع إلى عصر العمل اليدوي البدائي. ولكن يحسن بنا أن نتذكّر أهمية الأيدي والآفات الملازمة لاستآلة الحياة الحديثة، التي تؤكّد العقل كثيراً على حساب الحياة في كليّتها.

لقد قلنا الكثير فيما يتعلّق بالشرق. والآن بضع كلمات عن الغرب. إن «ديني دي

---

* الاستآلة mechanization : التزويد بالآلات أو استخدام الآلات في شيء أو من أجل شيء. (المترجم).

روجمـون»* في كتـابة « بحث الإنسـان الغـربي» يذكـر أنّ «الـشخص والآلة» يميـزان الملمـحين البـارزين في الحـضـارة الغـربيـة. وهـذا أمـر له دلالتـه، لأنّ الشـخص والآلة مفهـومان متناقضـان و الغرب يناضل بشدّة لتحقيق التوفيق بينهـما. وأنا لا أعلم أيقـوم الغربيون بذلك شعـورياً أم لا شعورياً. وحسبي أن أشير إلى الطريقة التي تؤثّر بها هاتان الفكرتان المختلفتان من حيث المنشأ في الذهن الغربي في الوقت الحاضر. ومن الجدير بالملاحظة أنّ الآلة تتعـارض مع فلسفـة تشـوانغ ـ تزه في العـمل أو الجـهـد، والأفكار الغربية عن الحريّة الفردية والمسؤولية الشخصية تسير على نحو مضاد للأفكار الشرقية عن الحرية المطلقة. لن أدخل في التفصيلات. ولن أحاول إلاّ أن أُجمل التناقضات التي يواجهها الغرب ويرزح تحت وطأتها.

1. إنّ الشـخص والآلة يتضـمنان تناقـضاً، وبسبب هذا التناقض يكابد الغرب توتّراً سيكولوجياً شديداً، يتجلّى في اتجاهات مختلفة في حياته الحديثة.

2. يشتمل الشخص على الفردية والمسؤولية الشخصية، أما الآلة فهي نتاج إعمال العقل، والتجريد، والتعميم، والإجمال، والعيش الجماعي.

3. بالحـديث الموضـوعي أو العـقلي أو بالأسلوب آلي الذهن، ليس للمـسـؤوليـة الشخصية معنى. فالمسؤولية ترتبط منطقياً بالحريّة، وفي المنطق ليست هناك حريّة، لأنّ كل شيء تسيطر عليه قوانين القياس المنطقي الصارمة.

4. يضاف إلى ذلك أنّ الإنسان بوصفه نتاجاً بيولوجياً تحكمه قوانين البيولوجيا. والوراثة حقيقة وما من شخص يستطيع أن يغيّرها. فأنا لا أولد بمشيئتي الحرّة. والأبوان لا ينجبانني بمشيئتهما الحرّة. والولادة المخطَّط لها ليس لها معنى في الواقع.

5. الحريّة فكرة هرائية أخرى. فأنا أحيا اجتماعياً، في جماعة، تحدّدني في كل حركاتي، الذهنية والجسدية. وحتى وأنا وحيد لا أكون حرّاً البتّة. فلديّ كل أنواع الدوافع التي لا تكون تحت سيطرتي دائماً. وبعض الدوافع تجرفني على الرغم مني.

* ديني دي روجمون Denis de Rougemon : كاتب فرنسي ظهر في النصف الأول من القرن العشرين، وصدر لـــه في العربية كتابه « الحب والغرب»، ترجمة د. عمر شخاشيرو، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1972.

وما دمنا نعيش في هذا العالم المحدَّد، فليس بمستطاعنا أن نتحدّث عن أننا أحرار أو نفعل كما نشاء. وحتّى هذه الرغبة هي شيء ليس من صُنعنا.

6. قد يتحدّث المرء عن الحريّة، ولكن الآلة تحدّده من كل جهة، لأنّ الكلام لا يعدو أن يكون كلاماً. والإنسان الغربي هو من البداية مقيَّد، مكبوح، مكفوف. وعفويته ليست عفويته على الإطلاق، بل عفوية الآلة. والآلة ليست لها إبداعية؛ وهي لا تعمل إلاّ بمقدار الشيء الذي يوضع فيها.

7. إنّ الشخص لا يكون حرّاً إلاّ عندما لا يكون شخصاً. وهو حر عندما ينكر نفسه ويستغرق في الكل. ولكي نكون أكثر دقّة، فهو يكو حرّاً عندما يكون ذاتَه ومع ذلك ليس ذاته. وإذا لم يفهم المرء هذا التناقض الواضح فهماً دقيقاً فهو ليس أهلاً للتحدّث عن الحريّة أو المسؤولية الشخصية أو العفوية. وعلى سبيل المثال، فإنّ العفوية التي يتحدّث عنها الغربيون، ولا سيما بعض المحللين، ليست أكثر ولا أقل من العفوية الطفلية أو الحيوانية، وليست عفوية الشخص كامل النضج.

8. إنّ الآلة، والسلوكية، والمنعكس المشروط، والشيوعية، والإخصاب الاصطناعي، والأتمتة عموماً، وتشريح الأحياء للأغراض العلمية، والقنبلة الهيدروجينية ـ إنّها كلّها مترابطة بمنتهى الصميمية، وتشكّل حلقات متينة محكمة الالتحام في السلسلة المنطقية.

9. إنّ الغرب يناضل لتربيع الدائرة. والشرق يحاول أن يعادل بين الدائرة والمربّع. وبالنسبة إلى «الزن» Zen فإنّ الدائرة دائرة، والمربّع مربّع، وفي الوقت نفسه فإنّ المربّع دائرة والدائرة مربّع.

10. الحريّة مصطلح ذاتي ولا يمكن أن يفسَّر موضوعياً. وعندما نحاول ذلك، فنحن نتورّط في تناقضات لا حلّ لها. ولذلك أقول إنّ الحديث عن الحريّة في هذا العالم الموضوعي من التحديدات التي تحيط بنا من كل جانب هو لغو.

11. في الغرب « نعم» هي «نعم» و «لا» هي «لا»؛ و «نعم» لا يمكن أن تكون «لا» أو العكس. والشرق يجعل «نعم» تنزلق إلى «لا» و «لا» إلى «نعم»؛ فليس هناك انقسام صارم وثابت بين «نعم» و «لا». وهكذا هو الأمر في طبيعة الحياة. وفي المنطق

فقط يتعذّر استئصال هذا الانقسام. والمنطق مصنوع بشري للمساعدة على النشاطات النفعية.

12 . عندما يصل الغرب إلى إدراك هذه الحقيقة، يبتكر تلك المفهومات المعروفة في الفيزياء من مثل «التتام» أو مبدأ «عدم اليقين» حين لا يستطيع تفسيرها بمعزل عن بعض الظواهر المادية. ومهما نجح في إبداع مفهوم بعد مفهوم، فلن يستطيع أن يتغلّب بالحيلة على حقائق الوجود.

13 . إنّ الدين لا يعنينا هنا، ولكن قد لا يكون خلواً من الأهمية أن نعلن ما يلي: إنّ المسيحية، التي هي ديانة الغرب، تتحدّث عن اللوغوس، و «الكلمة»، والتجسّد، والصفة الزمنية العاصفة. وأديان الشرق تجاهد في سبيل عدم التجسّد، والصمت، والاستغراق، والسلام الأبدي. والتجسّد بالنسبة إلى «الزن» هو عدم التجسّد؛ والصمت يهدر كالرعد؛ و «الكلمة» هي «اللاكلمة»، والجسد هو اللاجسد؛ والزمان المكاني الحالي يساوي الفراغ sunyata و اللامحدودية.

ب. اللاشعور في بوذية الزن

قد يكون ما أعنيه بـ «اللاشعور» وما يعنيه به المحللون النفسيون مختلفين، فعليّ أن أشرح موقفي. أولاً، كيف أقارب مسألة اللاشعور؟ إذا كان من الممكن استخدام هذا المصطلح، فسأقول إنّ «اللاشعور» عندي هو «فوق علمي» أو «قبل علمي». وكلّكم علماء وأنا «رجل زن» Zen-man ومقاربتي «قبل علمية» ـ أو هي، كما أخشى أن تكون، «مضادة للعلم» في بعض الأحيان. وقد لا يكون مصطلح «مضاد للعلم» مناسباً، ولكن يبدو أنّه يعبّر عمّا أعنيه. وقد لا يكون مصطلح «فوق علمي» سيئاً، كذلك، لأنّ موقف الزن ينشأ بعد أن احتل العلم أو إعمال العقل مجال الدراسة الإنسانية بكامله ردحاً من الزمان؛ والزن يقتضي أن نتوقف قبل أن نستسلم من غير شروط للسيطرة العلمية على المجال الكلي للنشاطات الإنسانية ونتأمّل في أنفسنا ونرى هل الأمور صحيحة كما هي.

إنّ المنهج العلمي في دراسة الواقع هو رؤية الشيء من وجهة النظر التي تُدعى موضوعية. وعلى سبيل المثال، هَبْ زهرة هنا على المنضدة هي موضوع الدراسة العلمية. فالعلماء سيُخضعونها لكل أنواع التحليلات النباتية والكيميائية والفيزيائية وما إلى ذلك، وسيُخبروننا بكل ما اكتشفوه حول الزهرة من زوايا دراستهم الخاصة، ويقولون إنّ دراسة الزهرة قد استُنفدت وإنّه ليس هناك شيء أكثر من ذلك لإبانته حولها ما لم يُكتشف شيء جديد مصادفةً في أثناء الدراسات الأخرى.

وعلى ذلك فالخصيصة الرئيسة التي تتميّز بها المقاربة العلمية للواقع هي وصف الشيء، والحديث «عنه»، والسير حوله والإمساك بأي شيء يجذب فكرنا الحسّي وتجريده «بعيداً» عن الشيء ذاته، وعندما يُفترض أنّ كل شيء قد انتهى، يتم تركيب

هذه التجريدات المصوغة تحليلياً وأخذ النتيجة بالنسبة إلى الشيء ذاته.

ولكن يظل السؤال بعدُ: «هل يتم الإمساك بالشيء الكامل في الشبكة حقاً؟» بودي القول: «لا، من دون تردّد!» لأنّ الشيء الذي خلنا أننا أمسكنا به ليس إلاّ مجموع التجريدات وليس الشيء نفسه. وللأغراض العلمية والنفعية، تبدو كل هذه الصيغ التي تسمّى علمية أكثر من كافية. ولكن الشيء، المسمّى، ليس كلّه فيها. إذ بعد أن سحبنا الشبكة وجدنا أنّ شيئاً ما قد فرّ من أدقّ خرومها.

ولكن هناك طريقة أخرى لمقاربة الواقع تتقدّم الواقع أو تأتي بعدها. وأنا أدعوها مقاربة الزن.

1

إنّ مقاربة الزن هي الدخول فوراً في الشيء نفسه ورؤيته، إذا جاز القول، من الداخل. أن تعرف الزهرة هو أن تصير الزهرة، أن تكون الزهرة، أن تزهر كالزهرة، أن تتمتع بضياء الشمس وهطل المطر. وعندما يحدث ذلك، تتحدّث الزهرة إليّ فأعرف كلّ أسرارها، وكل أفراحها، وكل آلامها؛ أي كل حياتها التي تنبض في داخلها. وليس ذلك وحسب: فإلى جانب «معرفتي» بالزهرة أعرف كل أسرار الكون، التي تتضمن كل أسرار نفسي، التي كانت حتى ذلك الحين تتملّص من متابعتي في كل أمد من حياتي، لأنني قسمت نفسي إلى مثنوية، هي المتابِع والمتابَع، الشيء والظل. فلا عجب أنني لم أفلح في الإمساك بنفسي، وكم كانت هذه اللعبة مضنية!

ولكنني الآن بمعرفتي الزهرة أعرف ذاتي. وهذا يعني أنني بفقدان ذاتي في الزهرة أعرف نفسي كما أعرف الزهرة.

وأنا أعدو هذا النوع من مقاربة الواقع طريقة الزن، الطريقة «قبل العلمية» أو «فوق العلمية» أو حتى «المضادة للعلم».

ويمكن كذلك أن تُدعى هذه الطريقة في معرفة الواقع أو رؤيته الطريقة العازمة أو الإبداعية. وبينما تقتل الطريقة العلمية الشيء وتقضي عليه وتحاول بتشريحها الجثّة ووضعها الأجزاء معاً أن تعيد إنتاج الجسد الحيّ الأصلي، وهو حقاً ضرب من المحال،

يتناول الزن الحياة وهي معيشة بدلاً من فرمها ومحاولة إعادة الحياة إليها بالتفكير، أو تغرية القطع المهشّمة وتجميعها بالتجريد. إنّ طريقة الزن تحافظ على الحياة بما هي حياة؛ فلا يمسّها مشرط الجرّاح. وينشد شاعر الزن:

كل شيء متروك لجمالها الطبيعي،
جلدها سليم،
عظامها كما هي
لا حاجة إلى الأصباغ والمساحيق من أي لون.
هي كما هي، لا أكثر ولا أقل.
يا للروعة!

تعالج العلوم التجريدات وليس فيها نشاط. والزن ينغمس في ينبوع الإبداع ويعبّ منه كل الحياة الموجودة فيه. وهذا الينبوع هو «لاشعور» الزن. فمهما يكن، ليست الزهرة شاعرة بنفسها. وإنّني أنا الذي يوقظها من اللاشعور. وتنيسون يفتقدها حين يقتلعها من الجدار المصدوع. وباشو يمتلك النازونا حين ينظر إليها وهي تزهر بحياء بجانب الوشيع البري. وأنا لا أستطيع أن أقول أين هو اللاشعور تماماً. أهو فيّ؟ أم هو في الزهرة؟ ولعلّي حين أسأل «أين»؟ لا يكون في أي مكان. وإذا كان الأمر كذلك، فلأكن فيه ولا أقُلْ شيئاً.

وعلى حين أنّ العالم يقتل، يحاول الفنان إعادة الخلق. ويعلم الفنانون أنّ الواقع لا يمكن الوصول إليه بالتشريح. ولذلك يستخدم القماشة والفرشاة و الألوان ويحاول أن يخلق من لاشعوره. وعندما يتماثل هذا اللاشعور نفسه بإخلاص وصدق مع «اللاشعور الكوني»، تكون إبداعات الفنّان أصيلة. يكون قد أبدع شيئاً ما حقّاً؛ وعمله ليس نسخة من أي شيء؛ بل يوجد بما له من حق خاص. إنّه يصوّر زهرة هي، إذا كانت تزهر من لاشعوره، زهرة جديدة وليست محاكاة للطبيعة.

أراد رئيس دير معيّن لرهبان الزن أن يتزخرف سقف قاعة «الدهرمة» * بتنّين. فطلب

* الـ «دَهَرْمَة» dharma: قانون التعاليم البوذية، وعندما يكون هذا المعنى هو المقصود يمكن أن يشار إليها بكلمة «القانون». والمعنى الثاني للدهرمة هو الظواهر والأشياء والوقائع والموجودات كما في عبارة «الكيان الحقيقي للظواهر». ومن ألقاب البوذا «ملك الدهرمة». و «قاعة الدهرمة» قاعة في الدير يجري فيها تعليم المذهب البوذي. (المترجم)

إلى فنّان شهير أن يقوم بالعمل. فوافق الفنّان، ولكنّه شكا من أنّه لم يرَ تنيناً حقيقياً، إذا كان لمثل هذا الكائن من وجود. فقال رئيس الدير: «لا تقلق لعدم رؤيتك هذا المخلوق. صِرْ تنيناً، تحوّل إلى تنين حيّ، وارسمه. لا تحاول أن تتّبع النموذج التقليدي.»

سأله الفنان: «كيف يمكن أن أصير تنيّناً؟» أجابه رئيس الدير: «انسحب إلى حجرتك الخاصة وركّز ذهنك عليه. وسيأتي الوقت الذي تشعر فيه بأنّه ينبغي لك أن ترسم تنيّناً. وتلك هي اللحظة التي تصبح التنيّن، ويلحّ عليك التنين أن تعطيه شكلاً.»

واتّبع الفنان نصيحة رئيس الدير، وبعد بضعة أشهر من المجاهدات الجهيدة، أصبح واثقاً بنفسه لرؤيته ذاته في التنين الذي خرج من لا شعوره. والنتيجة هي التنين الذي نراه الآن على سقف قاعة الدهرمة في «الميوشِنْجي» Myoshinj في «كيوتو».

وأود، عَرَضاً، أن أذكر قصّة أخرى عن لقاء تنيّن مع رسّام صيني. أراد هذا الرسّام أن يرسم تنيناً ولكنّه لعدم رؤيته تنيناً حيّاً بعدُ أخذ يتوق إلى فرصة ملائمة. وذات يوم نظر إليه تنين حقيقي من النافذة وقال: «أنا هنا، ارسمني!» ففوجئ الفنان بهذا الزائر غير المتوقّع إلى حدّ أنّه أصيب بالإغماء، بدلاً من النظر إليه باهتمام. ولم تنبثق منه صورة تنيّن حقيقي.

إنّ الرؤية غير كافية. فلا محالة للفنان من أن يدخل في الشيء روحياً وأن يعيش حياته بنفسه. ويقال إنّ «ثورو» ❖ كان كاتباً خبيراً بالطبيعة أكثر بكثير من الخبراء المحترفين للتاريخ الطبيعي. وكذلك كان غوته. لقد عرفا الطبيعة وما ذلك إلاّ لقدرتهما على أن يعيشاها. والعلماء يعاملونها بموضوعية، وهذا يعني بسطحية. ولعلّ عبارة «أنا وأنت» عبارة حسنة، ولكننا لا نستطيع في الحقيقة قول ذلك؛ لأنّنا حالما نقول ذلك

❖ هنري ديفد ثورو Henry David Thoreau (1817 - 1862) كاتب مقالات وشاعر أمريكي، عُرِف بمقاومته الشديدة للاسترقاق والاستعمار وحبه للطبيعة. وقد نُشرت له بعد وفاته عدّة كتب مثل «الصيف» (1884) و«الشتاء» (1887). (المترجم).

أكون «أنا» «أنت» و «أنت» تكون «أنا». ولا يمكن للمثنوية* أن تتماسك إلاّ عندما يدعمها شيء ليس مثنوياً.

والعلم يزكو في المثنوية؛ ولذلك يحاول العلماء تحويل كل شيء إلى قياسات كميّة. ولهذه الغاية يخترعون كل أنواع الأدوات الميكانيكية. والتكنولوجيا هي قوام الثقافة الحديثة. وهم يرفضون أي شيء ليس بالمستطاع تحويله إلى عملية كميّة بوصفه ليس علمياً أو قبل علمي. إنّهم يُنشئون مجموعة معيّنة من القواعد، ويهملون الأشياء التي تتملّص منها على أنها لا تنتمي إلى مجال دراساتهم. ومهما كانت الشباك دقيقة، فما دامت شباكاً فلا ريب أنّ بعض الأشياء سوف تهرب منها، ولذلك لا يمكن أن تقاس هذه الأشياء بأيّة طريقة. والكميّات مقدَّر لها أن تكون غير نهائية، ولسوف تُقرّ العلوم يوماً بعجزها عن استدراج الواقع إليها. واللاشعور هو خارج مجال الدراسة العلمية. ومن ثم كل ما يمكن للعلماء أن يفعلوه إنّما هو الإشارة إلى وجود مثل هذا المجال. وحسبُ العلم أن يفعل ذلك.

إنّ اللاشعور شيء نحسّ به، لا بالمعنى المألوف لذلك، بل بما أود أن أدعوه المعنى الأشد أساسية وجوهرية. ولعلّ هذا يحتاج إلى شرح. عندما نقول: «أحسّ بالمائدة الصلبة» أو «أحسّ بالبرد الشديد» ينتمي هذا النوع من الإحساس إلى ميدان الحواس القابلة للتمييز من حواس كالسمع والبصر. وعندما أقول «أشعر بالعزلة» أو «أشعر

---

* المثنوية dualism: نظرية تقوم في أساسها على وجود مفهومين أو مبدأين مختلفين جذرياً. ومن الأمثلة على المثنوية الاعتقاد بمبدأين أو كائنين إلهيين متعارضين، أحدهما خير والآخر شر. وقد استُخدم المصطلح أول مرّة قبل زهاء ثلاثة قرون لوصف الديانة الفارسية القديمة، ويعني المصطلح في الميتافيزيقا وجود نوعين من الواقع: محدود وغير محدود، مضمون وشكل، مادة وروح، نسبي ومطلق، وهلمّ جرا. وتعني المثنوية السيكولوجية في فلسفة الذهن رؤية أنّ البشر مخلوقون من مكوّنين متميّزين أساساً هما الجسد الذي يتكوّن من المادة كالأشياء الطبيعية الأخرى، والذهن غير المادي أو الروح. وهناك نوع آخر من المثنوية السيكولوجية يختلف عن «المثنوية الجوهرية» يُدعى «مثنوية الخصيصة» أو «مثنوية الصفة»، بمعنى أنّه يوجد نوعان مختلفان جذرياً من الخصائص، الماديّة، وغير المادية، ينتميان إلى دماغ الإنسان نفسه. وفي فلسفة الأخلاق فإنّ مثنوية الواقع/ القيمة هي رؤية أنّ العبارات المنطوية على الحقيقة الواقعة لا تشتمل على أي قول تقويمي. (المترجم)

بالسمو» فهذا الإحساس أعمّ وأشمل وأكثر باطنية، ولكنّه يظل ينتسب إلى مجال الوعي النسبي. ولكن إحساس اللاشعور أشد أساسية وأصليّة بكثير ويشير إلى عصر «البراءة» حيث لم يحدث بعدُ استيقاظ الوعي من الطبيعة التي تُدعى شواشية. على أنّ الطبيعة ليست شواشيّة، لأنّ أي شيء شواشي لا يمكن أن يوجد كلّه بنفسه. وهذا إنْ هو إلاّ مفهوم يُطلَق على المجال الذي يرفض أن يقاس بقواعد الاستنتاج المنطقي المألوفة. فالطبيعة شواشية بمعنى أنّها خزّان للإمكانات غير المحدودة. والوعي الذي نما من هذا الشواش هو شيء سطحي، لا يمسّ إلاّ حافة الواقع. وليس وعينا غير قطعة عائمة تافهة من جزيرة في الأوقيانوس الذي يحيط بالأرض. ولكن من خلال هذه الفلذة الصغيرة من الأرض نستطيع أن نطلّ على المدى الواسع للاشعور نفسه؛ والإحساس به هو كل ما بوسعنا أن نفعله، ولكن هذا الإحساس ليس بالأمر اليسير، لأننا بوساطة هذا الإحساس يمكن لنا أن نتبيّن أن وجودنا المفلّذ يكتسب أهميته، وأننا بذلك نستطيع أن نكون على اطمئنان وثقة أننا لا نعيش عبثاً. وبالتحديد لا يمكن للعلم أن يمنحنا الإحساس الكامل بالطمأنينة، وعدم الخوف الذي هو ثمرة إحساسنا باللاشعور.

ولا يمكن أن يُتوقَّع لنا جميعاً أن نكون علماء، ولكننا قد شكّلتنا الطبيعة على نحو نستطيع أن نكون جميعاً فنانين ـ ولا أقصد بالفعل فنّاني الأنواع الخاصة، كالرسّامين والنحّاتين والموسيقيين والشعراء وما إلى ذلك، بل فنّاني الحياة. وقد تبدو هذه المهنة، «فنان الحياة»، جديدة وغريبة تماماً، ولكننا في الواقع وُلدنا جميعاً فناني حياة، ويُخفق جُلّنا في أن يكون كذلك وهو لا يدري والنتيجة هي أننا نفسد حيواتنا، سائلين «ما معنى الحياة؟» «ألا نواجه عدماً مطلقاً؟» «وبعد أن نعيش ثماني وسبعين سنة، أو حتى تسعين سنة، إلى أين نمضي؟ لا أحد يدري»، وهلّم جرا، وهلمّ جرا. ويقال لي إنّ معظم الرجال والنساء في العصر الحديث عصابيون لهذا السبب. ولكن بوسع الزن إخبارهم أنّهم جميعاً قد نسوا أنّهم وُلدوا فنانين، فناني حياة مبدعين، وأنّهم ما إن يدركوا هذا الواقع وهذه الحقيقة حتى يشفوا من العُصاب أو الذُّهان أو أي اسم يطلقونه على مشكلتهم.

2

ما المقصود إذن بأن يكون المرء فنان حياة؟

إنّ على فناني أي نوع، بمقدار ما نعلم، أن يستخدموا أداة أو أخرى للتعبير عن أنفسهم، وإظهار إبداعهم بشكل أو بآخر. فعلى النحّات امتلاك الحجر أو الطين والإزميل أو بعض الأدوات الأخرى ليطبع أفكاره على المادة. ولكن لا حاجة لفنان الحياة إلى الخروج من ذاته. فكل المادة، وكل الوسائل، وكل البراعة التقنية المطلوبة عادةً هي معه من حين ولادته، وربّما قبل أن يُنجبه أبواه. ولعلّكم تعلنون بقوّة إنّ هذا غريب وغير عادي. ولكنّكم حين تفكّرون في هذا الأمر هنيهة فأنا موقن أنّكم ستدركون ما أعنيه. وإذا لم تدركوه، سأكون أكثر صراحة وأقول لكم هذا القول: إنّ الجسد، الجسد المادي الذي نملكه جميعاً، هو المادة الموازية لقماشة الرسّام، وخشب النحّات أو حجره أو طينه، وكمان الموسيقي أو نايه، وحبال المُغنّي الصوتية. وكلّ شيء يرتبط بالجسد، كاليدين، والقدمين، وجذع البدن، والرأس، والأحشاء، والأعصاب، والخلايا، والأفكار، والمشاعر، والحواس، وكل ما يدخل بالفعل في تشكيل كامل الشخصية ـ هو في الوقت نفسه المادة التي يشتغل عليها الشخص والأدوات التي بها يصوغ عبقريته الإبداعية على هيئة تصرُّف، وسلوك، وكلّ أشكال العمل، وبالفعل على هيئة الحياة نفسها. وحياة مثل هذا الشخص تعكس له كل صورة يُبدعها من مَعين لا شعوره الذي لا ينضب. وإلى هذا الحد، يعبّر كل فعل من أفعاله عن الأصالة والإبداع، عن شخصيته الحيّة. فليس فيها تقليدية، ولا احتذاء، ولا باعث زجري. وهو يتحرّك كما يشاء. وسلوكه شبيه بالريح التي تعصف كما تروم. فليس منغلق الذات في وجوده المتشظّي، المحدود، المقيّد، المتمركز حول الأنا. بل هو خارج هذا السجن. ويقول أحد معلّمي الزن الكبار من سلالة «تانغ» * الإمبراطورية

* تأسّست سلالة تانغ T'ang الإمبراطورية في الصين سنة 618 وكان أول إمبراطور فيها «لي يوان» Li Yüan الذي تغلّب على سلالة سوي Sui، على الرغم من أن العمل الحقيقي في تأسيس السلالة الجديدة قد قام به ابنه وخليفته «لي شين ـ مين» Li Shi-min، الذي لُقّب بعد وفاته تانغ ـ تاي ـ تسونغ» T'ang Tai-tsung واشتُهر بهذا اللقب الذي أُطلق على السلالة الإمبراطورية. ودوغو، الذي كان معلّماً كبيراً في الزن، ينتسب إلى هذه السلالة، وكذلك عدد من معلّمي الزن . (المترجم).

في الصين : «بالنسبة إلى الإنسان الذي هو سيّد نفسه فهو يتصرّف بصدق نحو نفسه أينما كان . » وأنا أدعو هذا الإنسان فنان الحياة الحقيقي .

إنّ ذاته لامست اللاشعور ، ينبوع الإمكانات غير المحدودة . وذاته «ليست عقلاً» . ويقول القدّيس أوغسطين : «أحببِ الله وافعل ما تشاء . » وهذا القول ينسجم مع قصيدة لـ «بونان» Bunan ، وهو معلّم الزن في القرن السابع عشر :

وأنت حي
كن إنساناً ميّتاً ،
ميّتاً تماماً ،
وافعل ما تشاء ،
يكنْ كل شيء خيراً .

إنّ محبّة الله هي ألاّ تكون لك ذات ، وألاّ تكون ذا عقل ، وأن تصبح «إنساناً ميّتاً» ، وأن تتحرّر من بواعث الوعي التقليصية . وقول هذا الإنسان «صباح الخير» ليس فيه عنصر بشري من أي نوع من أنواع المصلحة المكتسبة . إنّه يخاطَب فيجيب . يشعر بالجوع فيأكل . وهو ظاهرياً إنسان فطري ، قادم فوراً من الطبيعة من دون الأيديولوجيات المعقّدة للإنسان المتمدن الحديث . ولكن كم هي غنيّة حياته الداخلية ! لأنّها على اتصال مباشر باللاشعور العظيم .

ولا أدري أصحيح أن أسمي هذا النوع من اللاشعور «اللاشعور الكوني» . والسبب في أنّني أود أن أسميه كذلك هو أنّ ما ندعوه عموماً المجال النسبي للوعي يغيب في المجهول بعيداً ، وهذا المجهول ، ما إن يتبيّن حتى يدخل في الوعي العادي ويرتّب ترتيباً جميلاً كل التعقيدات التي كانت هناك تعذّبنا تعذيباً أكثر أو أقل . وهكذا يَعْقد المجهول صلة مع ذهننا ، وإلى ذلك المدى لا بد أن تكون للمجهول والذهن الطبيعةُ نفسها نوعاً ما وأن يحافظا على التواصل . وهكذا يمكن لنا أن نعلن أن وعينا المحدود بمقدار ما نعلم حدوده ، يُفضي بنا إلى كل أنواع القلق والخوف والاضطراب . ولكن حالما ندرك أنّ وعينا يصدر عن شيء يرتبط ارتباطاً حميماً بنا ، ولو أنّه غير معروف بالطريقة التي تُعرف بها الأشياء النسبية ، نتخلّص من كل شكل للتوتّر ونكون مرتاحين ومطمئنين

تماماً إلى أنفسنا وإلى العالم بوجه عام. ألا يجوز أن ندعو هذا المجهول «**اللاشعور الكوني**»، أو ينبوع الإبداع غير المحدود، الذي لا يغذي به الفنانون من كل صنف إلهاماتهم وحسب، بل يتاح به لنا، نحن الكائنات العادية كذلك، كُلاً حسب مواهبه الطبيعية، أن نحوّل الحياة إلى شيء من الفن الحقيقي؟

ولعل القصة التالية توضح إلى حد معيّن ما أعنيه بتحويل الحياة اليومية إلى شيء فني. كان «دوغو» Dogo في القرن الثامن معلماً كبيراً للزن من سلالة «تانغ» T'ang [الإمبراطورية الصينية]. وكان له تلميذ صغير أراد أن يتعلّم الزن. فظلّ مع المعلّم بعض الوقت ولكنّه لم يتلق تعليماً خاصاً. وفي أحد الأيام دنا من المعلّم وقال: «مكثت معك مدّة كاملة، ولكنّني لم آخذ أي درس. فلماذا؟ أرجوك كن كريماً إلى حدّ يكفي لنصحي.» قال المعلّم: «لماذا! كنت أدرّسك منذ مجيئك إليّ.» فاحتجّ التلميذ: «أتوسّل إليك أخبرني ماذا كان التعليم؟» «عندما تراني في الصباح تحييني، وأنا أردّ التحية. وعند إحضار وجبة الصباح، أتقبّلها شاكراً. ففي أي موضع لا أشير إلى ماهيّة الذهن؟» وبسماع التلميذ هذا طأطأ رأسه وبدا مستغرقاً في فك رموز المعنى في كلمات المعلّم. وعندئذ قال المعلّم: «حالما تبدأ التفكير فيه لن يبقى له وجود. يجب أن تراه مباشرة، من دون تفكير، من دون تردّد.» إن هذا يقال لإيقاظ التلميذ على حقيقة الزن.

إنّ حقيقة الزن، مجرّد النزر اليسير منها، هي ما يحوّل حياة المرء الرتيبة، حياة الأمور العادية المملة غير الموحية، إلى حياة الفن، المفعمة بالإبداع الداخلي الحقيقي.

وفي كل هذا شيء يسبق الدراسة العلمية للواقع، شيء لا يمكن غَرْفه بشباك الجهاز الذي يتم بناؤه علمياً.

إنّ اللاشعور بمعناه في الزن هو، من دون شك، السري، المجهول، و هو لهذا السبب غير العلمي أو قبل العلمي. إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّه يتعذّر وصول الوعي إليه وأنّه شيء لا علاقة لنا به. إنّه في الحقيقة، على العكس، أكثر الأشياء حميمية بالنسبة إلينا، وليس إلاّ بسبب هذه الحميمية يصعب الإمساك به، على ذلك النحو الذي لا تستطيع العين رؤية نفسها. ولذلك، فإنّ الشعور باللاشعور يقتضي من الوعي تدريباً خاصاً.

وإذا تحدّثنا على طريقة العلم الذي يتتبّع أسباب المرض، فقد سبق للوعي أن استفاق من اللاشعور في وقت من الأوقات في غضون التطوّر. والطبيعة تشقّ طريقها بجهد غير شاعرة بنفسها، والإنسان الواعي يخرج منها. والوعي قفزة، ولكن القفزة لا يمكن أن تعني الانفصال بمعناه الفيزيائي. لأنّ الوعي على صلة وثيقة مستمرة غير منقطعة مع اللاشعور. وفي الحقيقة لولا اللاشعور لما استطاع الوعي أن يؤدي وظيفته؛ بل كان من شأنه أن يفقد أساسه للعمل. وهذا هو السبب الذي يجعل الزن يعلن أنّ «الطاو» Tao إنّما هو «الذهن اليومي للمرء». ومما لا شك فيه أن الزن يعني بـ «الطاو» اللاشعور، الذي يعمل طوال الوقت في وعينا. وقد يساعد «الموندو» mondo (السؤال والجواب) التالي على فهم شيء عن اللاشعور عند الزن: إذ عندما سأل راهب معلّماً ماذا يعني بـ «الذهن اليومي للمرء» أجابه: «عندما أجوع آكل، وعندما أتعب أنام».

إنني على يقين أنّكم ستسألون: «إذا كان هذا هو اللاشعور وأنتم يا معشر الزن تتحدّثون عن أنّه شيء بالغ السريّة، وله القيمة الكبرى في الحياة الإنسانية بوصفه فاعل التحويل، فنحن لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الشك فيه. فكل هذه الأفعال «اللاشعورية» قد أُحيلت منذ زمن طويل على المجال الانعكاسي الغريزي لوعينا وفقاً لمبدأ الاقتصاد الذهني. وإنّنا لنود أن نرى اللاشعور مرتبطاً بوظيفة أرفع بكثير، ولا سيما أنّه لا يتم تحقيق ذلك، كما في حال السيّاف❖، إلاّ بعد سنوات طويلة من التدريب الشاق. أما الأفعال الانعكاسية، كالأكل والشرب والنوم وما إلى ذلك، فتشترك فيها أدنى الحيوانات بالإضافة إلى صغار الأطفال. ومن المؤكد أنّه ليس في وسع الزن أن يقدّر قيمتها بجعلها الأمر الذي على الإنسان الذي اكتمل نضجه أن يكافح للعثور على معنى فيه.»

دعونا نر هل هناك اختلاف ماهوي أم لا بين اللاشعور «الغريزي» واللاشعور «عالي التدريب».

إنّ بانكي Bankei، وهو واحد من كبار معلّمي الزن اليابانيين الحديثين، قد تعوّد

❖ السيّاف هو صاحب السيف والمقاتل به. (المترجم).

تعليم مذهب «**غير المولود بعد**». وكان يشير، لإثبات فكرته، إلى وقائع خبرتنا اليومية كسماع سقسقة الطائر، ورؤية تفتّح الزهرة، وقال إنّ هذه الخبرات ناشئة عن وجود غير المولود فينا. واستخلص أنّه مهما كان الساتوري satori [2] فيجب أن تقوم على هذه الخبرة لا غيرها.

ويبدو أنّ هذا يشير ظاهرياً إلى تماثل مجالنا الحسّي مع «**غير المولود بعد**» الميتافيزيقي جداً. وبمعنى من المعاني ليس التماثل خطأ، ولكنّه بمعنى آخر خطأ. لأنّ **غير المولود بعد** عند بانكي هو جذر كل الأشياء ويتضمن لا مجرّد المجال الحسّي في خبرتنا اليومية بل كل الوقائع الماضية والحاضرة والمستقبلية ويملأ الكون حتى أطراف الجهات العشر. إنّ « ذهننا اليومي» أو خبرتنا اليومية أو أفعالنا الغريزية ليست لها قيمة أو أهمية خاصة ما دمنا ننظر إليها في حدّ ذاتها. وهي لا تكتسب هذه القيمة أو الأهمية إلاّ حين تحال على «**غير المولود بعد**» أو ما دعوته «**اللاشعور الكوني**». لأن **غير المولود بعد** هو المصدر الرئيس لكل الإمكانات الإبداعية. ومن ثم يحدث أننا حين نأكل فلسنا الذين نأكل بل «**غير المولود بعد**»؛ وحين ننام متعبين فلسنا نحن الذين ننام بل «**غير المولود بعد**».

وما دام اللاشعور أمراً غريزياً، فهو لا يتجاوز لاشعور الحيوانات أو صغار الأطفال. وهو لا يمكن أن يكون لاشعور الإنسان الناضج. وما ينتمي إلى الناضج إنّما هو اللاشعور المدرّب الذي تتحد فيه كل التجارب الشعورية التي اجتازها منذ الطفولة مؤلفة كيانه الكلي. ولهذا السبب، ففي حال السيّاف، ما يكاد يشهر السيف حتّى تتراجع براعته التقنية مع وعيه الوضعَ الكليّ إلى الخلفية ويبدأ اللاشعور المدرَّب القيام بدوره إلى أبعد الحدود. فيجري استخدام السيف ببراعة كأنّ للسيف روحاً في داخله.

لعلّه بوسعنا القول: إنّ اللاشعور بمقدار ارتباطه بالمجال الحسي هو نتيجة العملية الطويلة من التطوّر في التاريخ الكوني للحياة، وتشترك في ذلك الحيوانات وصغار الأطفال على السواء. ولكن بحدوث النمو الفكري، ونحن نكبر، يغزو الفكر المجال الحسّي وتنهزم سذاجة الخبرة الحسيّة. فحين نبتسم ، لا يكون ذلك مجرّد ابتسام، بل يُضاف إليه شيء أكثر من ذلك. ولا نأكل كما كنّا نأكل في طفولتنا الأولى؛ فالأكل

يمتزج بالتفكير. وكما ندرك جميعاً غزو الفكر هذا أو هذا الامتزاج بالفكر، فإنّ الأفعال البيولوجية البسيطة ملوّثة بالمصلحة المتمركزة حول الأنا. وهذا يعني أنّه يوجد الآن متطفّل على اللاشعور، الذي لم يعد يستطيع أن ينتقل مباشرة أو فوراً إلى مجال الوعي، وكل الأعمال التي كانت محالة على الوظيفة الغريزية البيولوجية تتخذ الآن دور الأفعال الموجّهة شعورياً وعقلياً.

ويُعرف هذا التحوّل بفقدان «البراءة» أو اكتساب «المعرفة» في عُرف الأسطورة التوراتية. ويُدعى في بوذية الزن عموماً بـ «التلوّث العاطفي» (كليشا klesha) أو «تدخّل الذهن الشعوري الذي يسوده إعمال العقل» (ڤجنانَه vijnana).

والآن يطلب الزن إلى الإنسان الناضج أن يطهّر نفسه من هذا التلوّث العاطفي وأن يحرّر نفسه كذلك من التدخّل الشعوري العقلي إذا كان يريد مخلصاً أن يحقق حياة الحريّة والعفوية التي لا مجال فيها للمشاعر المزعجة كالخوف والقلق والاضطراب أن تُغير عليه. ومتى حدث هذا التحرّر، نصل إلى اللاشعور «المدرَّب» الذي يعمل في مجال الوعي. ونعرف ما هو «غير المولود بعد» عند بانكي أو ما يقوله معلّم الزن الصيني عن «الذهن اليومي».

3

نحن الآن مستعدون لسماع نصيحة «تكوان» Takuan لتلميذه السيّاف يغيو تَجيمَه - نو - كامي Yagyu Tajima-no-kami.

تتعلّق نصيحة تكوان أساساً بإبقاء الذهن في حالة «الجريان» دائماً. لأنّه يقول إنّه حين يتوقف في أي مكان فذلك يعني أنّ الجريان قد تمّ اعتراضه وهذا الاعتراض هو المؤذي لحسن حال الذهن. وهو في حالة السيّاف يعني الموت. والشائبة العاطفية تُعتم مرآة «البراجنا» Prajna الأولية عند الإنسان، والتروي الفكري يعوق نشاطها الفكري. والـ «براجنا»، التي يدعوها تكوان «البراجنا الراسخة»، هي وسيلة التوجيه لكل حركاتنا، الداخلية والخارجية، وعندما يعترضها الذهن الشعوري تعاق والسيف إذ يتجاهل النشاط الفطري الحرّ العفوي التوجيهي لـ «البراجنا الراسخة» والمنسجم مع

لاشعورنا، يبدأ في طاعة المهارة الفنيّة التقنية المكتسبة شعورياً. والپراجنا هي المحرّك الذي لا يتحرّك ويعمل لاشعورياً في حقل الوعي.

وعندما يقف السيّاف أمام خصمه، فلا ينبغي أن يفكّر في الخصم، ولا في نفسه، ولا في حركات سيف خصمه. إنّه يقف هناك وحسب ومعه سيفه الناسي كل تقنية، وما عليه حقاً إلاّ أن يتّبع ما يمليه عليه اللاشعور. لقد نحّى الرجل نفسه عن أن يكون البارع في استخدام السيف. وحين يضرب فليس الرجل هو الذي يضرب بل السيف الذي بيدي اللاشعور. وهناك قصص لم يكن الرجل فيها مدركاً أنّه يطعن الخصم - فكل شيء يجري لاشعورياً. وفي الكثير من الأحوال يكون عمل اللاشعور واضح الإعجاز.

ولأقدّم مثالاً. السبعة العظام.

هناك مسرحية سينمائية يابانية، قُدّمت حديثاً إلى الجماهير الأمريكية، يُعرض فيها مشهد يُعطى فيه للساموارايات * العاطلين عن العمل اختباراً في فن استعمال السيف. وهو متخيّل، ولكن ما من شك أنّه قائم على وقائع التاريخ. واخترع مدير المشروع كلّه طريقة على كل مبارز أن يُختبر بها. فأوقف شاباً قروياً خلف المدخل الذي لا بد من أن يمرّ به كل قادم إلى المبنى. وما يكاد ساموراي [من الساموارايات] يتخطّى العتبة حتى يضربه الشاب بغتة بعصا ويرى كيف يتصرّف القادم الجديد.

وبوغت أول ساموراي وتلقى العصا الهاوية عليه بكل قوّتها. فأخفق في اجتياز الاختبار. وتفادى الثاني الضربة ورداً على ذلك ضرب الشاب. فلم يُعدّ جيداً بما يكفي للاجتياز. ووقف الثالث عند المدخل وأخبر الشخص الذي خلف الباب ألاّ يحاول مثل هذه الملعوبة الحقيرة ضد محارب متمرّس بكل معنى الكلمة. لأنّ هذا الساموراي أحسّ بوجود عدو خفي في الداخل حتّى قبل أن يكتشف بالفعل من كان مختبئاً باطمئنان. وكان هذا ناشئاً عن الخبرة الطويلة التي كان عليه أن يجتازها في تلك الأيام

---

* الساموارايات مفردتها الساموراي samurai وهو أحد أفراد الطبقة العسكرية في اليابان القديمة، وفي القرن الثالث عشر انتقلت السلطة السياسية في اليابان إلى هذه الطبقة، التي أسّست حكومة عسكرية في مدينة «كاماكورا». (المترجم).

المضطربة. وهكذا أثبت أنّه المرشّح الناجح للعمل الذي كان ينبغي تنفيذه في القرية.

ويبدو أنّ هذا الإحساس بالعدو غير المرئي قد نما بين السيّافين إلى أبرز درجة من الاقتدار في تلك الأيام الإقطاعية حين كان على الساموراي أن يكون على حذر في كل وضع ممكن قد ينشأ في حياته اليومية. وكان حتّى وهو نائم مستعداً أن يواجه حادثة مربكة.

ولا أدري أيمكن أن يُدعى هذا الإحساس الحاسة السادسة أم نوعاً من التخاطر فيكون من ثم موضوعاً من موضوعات ما يسمّى «علم نفس الخوارق». وأوَد أن أذكر شيئاً واحداً على الأقل هو أنّ فلاسفة مبارزة السيف يعزون هذا الإحساس الذي يكتسبه السيّاف إلى عمل اللاشعور الذي يكون متيقّظاً عندما يصل الإنسان إلى حالة انعدام الذات، انعدام العقل. وهم يقولون إنّ الإنسان حين يكون متدرّباً إلى أعلى درجة فنيّة لن يعود من أصحاب الوعي العادي النسبي الذي يدرك به أنّه منهمك في صراع الحياة والموت، وعندما يأخذ هذا التدريب مفعوله يكون ذهنه كمرآة تنعكس عليها كل فكرة من شأنها أن تدور في ذهن الخصم ويعرف في الحال أين وكيف يضرب الخصم. (ولكي نكون دقيقين، فهذه ليست معرفة بل حدساً يحدث في اللاشعور). فيتحرّك سيفه ميكانيكياً، إن جاز التعبير، وكل الحركات تتم به من غير مساعدة، ضد خصم يجد الدفاع مُحالاً لأن السيف يهوي على ناحية لم يكن الخصم فيها محمياً البتّة. وهكذا يقال إنّ لاشعور السَّيَّافة هو نتيجة انعدام الذات الذي، لانسجامه مع «عقل السماء والأرض»، يطعن كل ما هو ضد هذا العقل. ولا يكسب المبارزة أو معركة التسايف من كان الأسرع أو الأقوى أو الأمهر، بل من كان ذهنه صافياً وخلواً من الذات.

أما هل نقبل هذا التفسير أم لا فتلك مسألة أخرى؛ والحقيقة هي أنّ السيّاف الحاذق يمتلك ما يمكن أن نسميه اللاشعور وأنّ هذه الحالة الذهنية يتم بلوغها عندما لا يعود شاعراً بأفعاله ويترك كل شيء لشيء ما ليس من وعيه النسبي. ونحن ندعو ذلك شيئاً ما أو شخصاً ما؛ لأنّه لخروجه عن المجال العادي للوعي ليست لدينا كلمة ندعوه بها إلاّ أن نطلق عليه اسماً سلبياً، س، أو اللاشعور. والمجهول، أو «س»، شديد

الغموض، وبما أنّه يدخل في علاقة مع الوعي على نحو تستفيد منه «س» من كل البراعة التقنية المكتسبة شعورياً، فقد يُطلَق عليه اللاشعور.

4

ما طبيعة هذا اللاشعور؟ وهل يظل في مجال علم النفس، ولو في أوسع معنى للمصطلح؟ أهو مرتبط على نحو ما بمصدر كل الأشياء، مثل «عقل السماء والأرض»، أم بشيء غيره يرد ذكره في بحث المفكّرين الشرقيين عن الوجود من حيث هو وجود؟ أم علينا أن ندعوه «المعرفة المرآتية الكاملة العظيمة» (adarsanajnana) كما يدعوه معلّمو الزن في بعض الأحيان؟

إنّ الحادثة التالية المروية عن يغيو تَجيمَه ـ نو ـ كامي مونينوري Yagyu Tajima-no-kami Munenori، وهو تلميذ تكوان، معلّم الزن، قد لا تكون مرتبطة مباشرة باللاشعور الموصوف في الجزء المتقدّم من هذه المحاضرة. وأحد أسباب ذلك أنّه لا يواجه عدواً بالفعل. ولكنها قد لا تكون مسألة عديمة الأهمية للعالم النفسي أن يعثر على مَلَكة يمكن تقريباً أن تُدعى پاراسيكولوجية وقد تتطوّر بتأدية شكل معيّن من التدريب. ولعلّي أضيف أنّ حالة يغيو تجيمه ـ نو ـ كامي لم تختبر من دون ريب بطريقة علمية. ولكن يوجد عدد من هذه الأحوال المدوّنة في حوليات التسايف الياباني، وحتى في تجاربنا الحديثة هناك مسوّغ للاعتقاد باحتمالية هذا الحدس «التخاطري»، في حين عليّ أن أكرّر أن هذا النوع من الظاهرة السيكولوجية من المحتمل أنّه لا علاقة له باللاشعور الذي أتحدّث عنه.

كان يغيو تجيمه ـ نو ـ كامي في أحد أيام الربيع في حديقته ينظر بإعجاب إلى أشجار الكرز وهي في كامل تفتّحها. وكان، كما تدل جميع الظواهر، مستغرقاً في التأمّل بعمق. وأحسّ فجأة بـ «سَكّي» (3) يهدده من الخلف. فالتفت «يغيو» حوله، ولكنّه لم ير أي إنسان يدنو منه باستثناء الصبي الصغير المرافق الذي يتبع سيده عادة حاملاً سيفه. ولم يستطع يغيو أن يحدّد المصدر الذي ينبعث منه «السكّي». وحيرته هذه الواقعة أكثر من المألوف. لأنّه اكتسب بعد المران الطويل في التسايف نوعاً من

الحاسة السادسة يستطيع بها في الحال أن يكتشف وجود السكّي.

وسرعان ما انسحب إلى غرفته وحاول حلّ المشكلة، التي أزعجته إيّما إزعاج. لأنّه لم يرتكب خطأً من قبل في اكتشاف مصدر السكّي وتحديد موقعه بدقة كلّما أحسّ بوجوده. وبدا بالغ الانزعاج من نفسه إلى حد أنّ كل خدمه راحوا يخشون الدنوّ منه وسؤاله عن الأمر.

وأخيراً، أقبل عليه واحد من أقدم خدمه ليستفسر منه هل يشعر بالمرض ويحتاج إلى معونتهم بطريقة أو بأخرى. قال السيد: «لا، لست مريضاً. ولكنني عاينتُ، وأنا في الحديقة، أمراً غريباً يتخطّى فهمي. وأنا أتفكّر في الأمر.» وبقوله ذلك أخبره بالحادثة كلّها.

وحين صارت المسألة معروفة بين الخدم، تقدّم الخادم الصغير الذي كان يتبع السيد وأدلى بهذا الاعتراف وهو يرتجف: «عندما رأيت سيادتكم مستغرقين في إعجابكم بأزهار الكرز، كانت الفكرة التي أتتني على غير توقّع هي: مهما كانت براعة سيدنا في استخدام السيف فهو لا يستطيع في كل الاحتمالات أن يدافع عن نفسه إذا طعنته في هذه اللحظة من الخلف على حين غرّة. ومن المرجّح أن هذه الفكرة السريّة التي خطرت لي قد أحسّ بها السيد.» وكان الخادم الصغير باعترافه بذلك مستعداً لمعاقبة السيد له على فكرته غير اللائقة.

وهذا الاعتراف أفصح كل اللغز الذي كان يقلق يغيو كثيراً ولم يكن السيد في حالة تسمح له بفعل أي شيء للمذنب الصغير البريء. وكان راضياً بأن يرى أنّ إحساسه لم يُخطئ.

ج. مفهوم الذات في بوذية الزن

إنّ مقاربة الزن للواقع التي يمكن أن تعرَّف بأنّها قبل علمية هي في بعض الأحيان مضادة للعلم بمعنى أنّ الزن يسير ضد الاتجاه المتّبع في العلم تماماً. ولا يعني هذا الأمر بالضرورة القول إنّ الزن معارض للعلم، بل يعني ببساطة أنّ المرء لكي يفهم الزن عليه أن يتخذ موقفاً يهمله العلماء أو بالحريّ يتجاهلونه إلى الآن بوصفه «غير علمي».

والعلوم متباعدة عن المركز باطّراد، ومنبسطة extroverted، وتنظر «موضوعياً» إلى الشيء الذي تختاره للدراسة. وهكذا فالموقف الذي تتخذه إنّما هو إبقاء الشيء بعيداً عنها وعدم المجاهدة للتماثل مع موضوع دراستها. وحتّى حين تنظر إلى الداخل بغرض معاينة الذات تحاذر أن تُبرز إلى الخارج ما هو في الداخل، وبذلك تجعل نفسها غريبة عن نفسها كأنّ ما في الداخل لا ينتمي إليها. فهي خائفة بكل معنى الكلمة من أن تكون «ذاتية». ولكن علينا أن نتذكّر أننا ما دمنا نقف في الخارج فنحن غرباء، وأننا لهذا السبب لا نستطيع أن نعرف الشيء ذاته، وأنّ كل ما بوسعنا أن نعرفه هو «عن» الشيء ـ وهذا يعني أننا لا نستطيع أن نعرف ما هي ذاتنا الحقيقية. وعلى ذلك لا يمكن للعلماء أن يتوقّعوا بلوغ «الذات» ـ مهما كانت رغبتهم في ذلك شديدة. وهم من دون ريب يمكن أن يتحدّثوا بمقدار كبير «عنها»، و هذا كل ما بوسعهم أن يفعلوه. لذلك ينصحنا الزن أن نعكس الاتجاه الذي يتّبعه العلم إذا كنّا نريد حقاً أن نكون على معرفة **بالذات**. ويقال إنّ الدراسة الملائمة للبشر هي الإنسان، وفي هذه الحالة يجب أن يُفهم الإنسان بمعنى الذات، لأنّ النوع البشري وليس الحيواني هو الذي يمكن في أي وقت أن يكون شاعراً بالذات. وأخشى على من هم غير توّاقين من الرجال أو النساء إلى معرفة **الذات** من أن يكابدوا دورة ولادة وموت أخرى. والقول «اعرف نفسك» يعني اعرف

ذاتك.

وليست المعرفة العلمية للذات معرفة حقيقية ما دامت تشيّئ الذات. فيجب قلب الاتجاه العلمي للدراسة، والإمساك بالذات من الداخل لا من الخارج. وهذا يعني أن تعرف الذاتُ نفسها من دون أن تخرج من نفسها. وقد يسأل بعضهم، «كيف يكون ذلك ممكناً؟ فالمعرفة تتضمن على الدوام انقساماً إلى قسمين، هما العارف والشيء المعروف.» وأجيب إنّ معرفة الذات لا تكون ممكنة إلاّ عندما تحدث مواحَدة بين الذات والموضوع؛ أي عندما تحين نهاية الدراسات العلمية، فترمي كل أدوات الاختبار التي لديها، وتُقرّ أنّها لا يمكن أن تواصل أبحاثها وتتقدّم ما لم تتجاوز نفسها بقيامها بوثبة إعجازية إلى داخل الذاتية المطلقة.»

ومجال الذاتية المطلقة هو حيث تقيم الذات. و«تقيم» ليست بالكلمة الصحيحة هنا، لأنّها لا توحي إلاّ بالجانب السكوني للذات. إلاّ أنّ الذات متحرّكة أو صائرة دائماً. إنّها الصفر الذي هو سكونية، وفي الوقت نفسه هو لامتناه، مما يدل على أنّه متحرّك طيلة الزمان. إنّ الذات دينامية.

والذات شبيهة بالدائرة التي ليس لها محيط، فهي من ثم «سونْيَتا» sunyata، أي فراغ. ولكنها إلى ذلك مركز هذه الدائرة، الموجود في كل مكان وفي أي مكان من الدائرة. والذات هي نقطة الذاتية المطلقة التي قد تنقل الإحساس بالسكون والسكينة. ولكن بما أنّ هذه النقطة يمكن أن تنتقل إلى أي مكان نشاء، إلى بقاع متنوّعة بصورة غير محدودة، فهي حقّاً ليست نقطة. فالنقطة هي الدائرة والدائرة هي النقطة. وتحدث هذه المعجزة المستحيلة ظاهرياً عندما ينقلب الاتجاه الذي يتّبعه العلم ويتحول إلى الزن. والزن هو الذي يُنجز بالفعل هذه الاستحالة.

وهكذا فإنّ الذات وهي تنتقل من الصفر إلى اللامتناهي ومن اللامتناهي إلى الصفر، ليس بالإمكان أن تكون موضوعاً للدراسات العلمية. وبما أنها ذاتية مطلقة، فهي تتملّص من كل جهودنا لتعيين موضعها في أيّة منطقة قابلة للتحديد الموضوعي. وبما أنّها متملّصة وعصيّة على الإمساك، فلا يمكن لنا أن نقوم باختبارها بأيّة طريقة علمية. ولا يمكن لنا أن نوقعها في الشَّرَك بأيّة وسائل بُنيت موضوعياً. لا يمكن إنجاز

ذلك بكل المواهب العلمية، لأنّ ذلك ليس في طبيعة الأشياء التي تقع ضمن مجال عملها. إنّ الذات حين تكون منضبطة كما ينبغي تعرف كيف تكتشف نفسها من دون اجتياز عملية التشيّؤ.

وقد أشرت من قبل إلى كتاب «دي روجمون» الأخير «بحث الإنسان الغربي» الذي يسمّي فيه «الشخص» و«الآلة» بوصفهما الملمحين اللذين يميّزان البحث الغربي عن الحقيقة. ووفقاً له، كان «الشخص» مصطلحاً قانونياً في روما أولاً. وعندما تصدّت المسيحية لمسألة «الثالوث الأقدس» شرع باحثوها يستخدمون المصطلح لاهوتياً، كما نجد في مصطلحات من قبيل «الشخص الإلهي» و«الشخص البشري»، اللذين جرى التوفيق بينهما في المسيح بصورة منسجمة. والمصطلح، كما نستخدمه الآن، ذو دلالة داخلية أخلاقية ـ سيكولوجية تضاف إلى كل تضميناته التاريخية. ومشكلة الشخص هي في النهاية قابلة للاختزال إلى مشكلة الذات.

والشخص عند دي روجمون مثنوي في طبيعته، ويجري في داخله نوع من النزاع باستمرار. وهذا النزاع أو التوتّر أو التناقض هو ما يشكّل ماهيّة الشخص، ومن الطبيعي أن ينجم عن ذلك أنّ الشعور بالخوف أو الشك يصاحب سرّاً كل نموذج نشاط يُظهره. ويمكن لنا في الحقيقة أن نقول إنّ هذا الشعور هو الذي يدفع الشخص إلى ارتكاب الأعمال غير المتّزنة من عاطفية وعنيفة. والشعور وليس الصعوبات الجدلية هو ما يكون في مصدر كل الأفعال البشرية. فالصفات النفسية تأتي أولاً، ثم المنطق والتحليل، وليس العكس بالعكس.

لذلك فإنّه وفقاً لـ «دي روجمون» من المحال للناس الغربيين أن يتخطّوا المثنوية الكامنة في صميم طبيعة الشخص ما داموا متشبّثين بالموروث التاريخي ـ اللاهوتي عن «الإنسان ـ الله» و«الله ـ الإنسان». وينشأ عن هذا النزاع المثنوي وما ينجم عنه من إحساس بالاضطراب أنّهم يغامرون في الزمان والمكان. وهم بكل معنى الكلمة انبساطيون extroverts وليسوا انطوائيين introverts . وهم بدلاً من أن ينظروا في طبيعة الشخص من الداخل وأن يستحوذوا عليها، يناضلون موضوعياً للمصالحة بين المنازعات الثنائية التي يدركونها على مستوى التفكير. ولنقدّم شاهداً من «دي روجمون»:

الشخص نداء وجواب، إنّه حدث وليس واقعة ولا شيئاً، ولن يثمر التحليل الكامل للوقائع والأشياء عن برهان عليه. (p.50).

ليس الشخص هنا ولا هنالك، بل في الحدث، في التوتّر، في الاندفاع العارم ـ ونادراً ما يكون مصدرَ الاتزان السعيد، كما تمنحنا أعمال «باخ» * الإحساس بذلك. (p.55).

يبدو ذلك رائعاً. فالشخص حقاً هو ما يصف دي روجمون وهو منسجم مع ما من شأن البوذيين أن يقولوه عن الـ «آتمن» ** Atman من أنّه «ماض إلى الفناء (ڤيسانكارا visankara). » ولكن ما يرغب المهايانيون في أن يسألوا عنه مؤلف الاقتباسين المستشهد بهما أعلاه هو: «من أنت لتقول كل هذه الأمور الرائعة من وجهة النظر المفهومية؟ نحن نود أن نقابلك شخصياً، أو ملموسيّاً، أو وجودياً. وعندما تقول «ما دمت أحيا، فأنا أحيا في تناقض»، فمن هو هذا «الأنا»؟ وعندما تنبئنا أنّ التناقض الجوهري في الشخص سوف يتولّى الإيمان أمره، فمن هو الشخص الذي يلوذ بهذا الإيمان؟ من هو الشخص الذي يَخبُر هذا الإيمان؟ فوراء الإيمان والخبرة والنزاع والتحويل إلى مفهومات لا بد من وجود إنسان حي يفعل كل ذلك. »

وها هي قصة راهب من الزن وضع أصبعه مباشرة وبصورة ملموسة على الشخص وترك سائله يرى ما هو. وصار الراهب يُعرف بعدئذ باسم أوباكو كيون Obaku ki-un (توفي سنة 850)، وهو أحد معلّمي الزن الكبار من سلالة تانغ T'ang. وذات مرّة زار حاكم المقاطعة ديراً تحت ولايته. وأخذه رئيس الدير ليفتّش الأقسام المختلفة للمبنى. وعندما وصلا إلى حجرة عُرِضت فيها صور رؤساء الدير المتعاقبين، أشار الحاكم إلى إحداها وسأل رئيس الدير، «من هذا؟» أجابه رئيس الدير، «رئيس الدير السابق.» وكان السؤال الثاني الذي طرحه الحاكم هو «ها هي صورته، فأين الشخص؟» وكان هذا أكثر من أن يستطيع رئيس الدير أن يجيب عنه. ولكن الحاكم

* هو الموسيقار الألماني يوهان سِباستيان باخ Johan Sebastian Bach (1685-1750). (المترجم).

** آتْمن atman وفي اليابانية «غَه» ga: النفس أو الروح في الفكر البرهماني. (المترجم).

ألحّ على أن يجاب عن سؤاله. وكان رئيس الدير يائساً، لأنّه كان عاجزاً عن أن يجد أي امرئ بين أتباعه يمكن أن يُرضي الحاكم. وحدث أن تذكّر أخيراً راهباً غريباً جاء مؤخراً إلى الدير للسكنى وكان يُمضي معظم أوقاته الفائضة في المحافظة على الفِناء حسن التكنيس وجيد الترتيب. وظنّ أنّ هذا الغريب، الذي كان يبدو شبيهاً براهب من رهبان الزن، يمكن أن يكون قادراً على إجابة الحاكم. ودُعي الراهب وقُدّم إلى الحاكم. وخاطب الحاكم الراهب باحترام،

«يا سيدي المبجّل، إنّ هؤلاء السادة الذين حولنا لا يريدون لسوء الحظ أن يجيبوا عن سؤالي. فهل تتفضّل وتتولّى الإجابة؟»

قال الراهب، «ما سؤالك؟»

وأنبأه الحاكم عن كل ما حدث من قبل وأعاد السؤال، «ها هي صورة الرئيس السابق للدير، فأين الشخص؟»

وصاح الراهب فجأة، «يا أيها الحاكم!».

أجابه الحاكم، «أجل، يا سيدي المبجّل!».

«أين هو؟» كان هذا هو حلُّ الراهب.

إنّ العلماء، بمن فيهم اللاهوتيون والفلاسفة، يميلون إلى أن يكونوا موضوعيين ويتجنّبون أن يكونوا ذاتيين، مهما كان ذلك يعني. لأنّهم ثابتو التقيّد بالرأي القائل بأنّ العبارة لا تكون صادقة إلاّ عندما يتمّ تقويمها أو إثباتها موضوعياً لا مجرّد أن تُخبَر ذاتياً أو شخصياً. إنّهم ينسون أنّ الشخص «يعيش» على نحو لا يتغيّر حياة شخصية لا حياة محدَّدة مفهومياً أو علمياً. ومهما كان ما يُعطى للتحديد د قيقاً أو موضوعياً أو فلسفياً، فإنّ الشخص لا يعيش التحديد بل الحياة نفسها، وهذه الحياة هي موضوع الدراسة الإنسانية. وليست المسألة هنا هي الموضوعية أو الذاتية. فما يهمنا بأقصى الحيوية هو أن نكتشف بأنفسنا، شخصياً، أين هي هذه الحياة، وكيف تعاش. والشخص الذي يعرف نفسه ليس مدمناً على التنظير، ولا يكتب الكتب، ولا ينغمس في إصدار التعليمات للآخرين؛ إنّه يعيش على الدوام حياته الفريدة، حياته الإبداعية الحرّة. من هو؟ أين هو؟ إنّ الذات تعرف نفسها من الداخل لا من الخارج.

وكما نرى في قصة أوياكو والحاكم، نحن نرضى عادةً بالصورة أو الشبه، ويتخيّلنا «الإنسان» ميّتاً، نكفّ عن طرح السؤال الذي سأله الحاكم، «ها هي الصورة، فأين الشخص؟» ولنترجم اتجاه القصة كلّه إلى طريقتنا الحديثة في قول الأشياء؛ «إنّ الوجود (وهو يتضمن الشخص) يدعمه الابتكار المتواصل للحلول النسبية والتسويات المفيدة.» وفكرة الولادة والموت حل نسبي وصُنعُ الصورة نوع من التسوية المفيدة عاطفياً. ولكن بالنسبة إلى وجود الشخصية الحيّة الفعلية، لا يوجد أي شيء، من الشخص، ومن هنا سؤال الحاكم، «أين الشخص؟» وكان أوياكو راهب زن ولم يتوانَ في إيقاظ نفسه من عالم المفهومات شبه الحلمي بصيحته، «يا أيها الحاكم!» وجاء الجواب دفعة واحدة، «أجل يا سيدي المبجّل!» إننا نرى الشخص كلّه يتخطّى بوثبةٍ حُجرةَ التحليل والتجريد والتحويل إلى مفهومات. وعندما يُفهم ذلك نعلم من هو الشخص، أين هو، وما هي الذات. وإذا كان الشخص متماثلاً مع مجرّد عمل لا أكثر، فهو ليس شخصاً حيّاً، إنّه شخص مفكَّر فيه، وليس ذاتي ولا ذاتك.

وكان «جوشو جوشين» Joshu Jushin (778-797) قد سأله راهب ذات مرّة، «ما هي ذاتي؟» فقال جوشو، «هل أنهيت ثريدك الصباحي؟» «أجل، أنهيته.» فقال له جوشو، «إذا كان الأمر كذلك، فاغسل زبديتك.» إنّ الأكل فعل، والغسل فعل، ولكن المطلوب في الزن هو الفاعل نفسه، الآكل والغاسل الذي يقوم بفعلي الأكل والغسل؛ وإذا لم يتم الإمساك بهذا الشخص وجودياً أو تجريبياً، لا يمكن للمرء أن يتحدّث عن الفعل. من هو المرء الواعي للفعل؟ ومن هو المرء الذي ينقل واقعة الوعي هذه إليك؟ ومن أنت الذي يقول كل ذلك لا لنفسك وحسب بل لكل الآخرين؟ «أنا» أو «أنت» أو «هي» أو «هو» ـ إنّ كل كلمة من هذه الكلمات ضمير يمثّل شيئاً خلفه. فما هو هذا الشيء؟

ووجّه راهب آخر سؤالاً لـ «جوشو»: «ما هي ذاتي؟» فقال جوشو، «أترى شجرة السرو في الفناء؟» إنّ ما يريد المعلّم جوشو أن يستحوذ عليه هو الرائي لا الرؤية. وإذا كانت الذات محور الالتفافات اللولبية، وغير قابلة للتشيّؤ أو التحويل إلى وقائع، فتظل موجودة هناك، ويقول لنا الزن أن نمسك بها بيدينا العاريتين وأن نُري المعلّم تلك

التي هي غير قابلة للإمساك والتشيّؤ والوصول إليها «في اليابانية «فوكاتوكو fukatoku» وفي الصينية «پو ـ كو ـ ته» pu-ko-te ، وفي السنسكريتية أنوبالا بدها anupalabdha) . ويمكن لنا أن نرى أنّه ههنا يكمن التعارض بين العلم والزن . ولكن علينا أن نتذكّر أنّ الزن ليس لديه أي اعتراض على المقاربة العلمية للواقع ؛ فالزن لا يرغب إلاّ في أن يقول للعلماء إنّ مقاربتهم ليست المقاربة الوحيدة بل توجد مقاربة أخرى يزعم الزن أنّها أكثر مباشرة وداخلية وحقيقية وشخصية ، قد يدعونها ذاتية ولكنها ليست كذلك بالطريقة التي من شأنهم أن يشيروا بها إليها أو يحدّدوها .

إنّ كلمات الشخص والفرد والذات والأنا ـ أستخدمها في هذه المحاضرة على أنّها مرادفات . والشخص مصطلح أخلاقي أو إرادي ، والفرد يباين الجماعة من أي نوع ، والأنا سيكولوجي ، والذات مصطلح أخلاقي وسيكولوجي وله تضمين ديني .

وما يميّز خبرة الذات بصورة فريدة وسيكولوجية من وجهة نظر الزن إنّما هو أنها مفعمة بالشعور بالاستقلال والحريّة وتقرير المصير ، وأخيراً الإبداع . إنّ «هوكوجي» Hokoji قد سأل باسو دويتشي Baso Do-ichi (توفي سنة 788) ، «من هو الشخص الذي يقف وحده تماماً من دون رفيق بين عشرة آلاف الأشياء (دْهَرمة dharma) ؟» فأجابه باسو ، «أقول لك عندما تبتلع النهر الغربي بجرعة واحدة .» وهذا هو النوع من الإنجاز الذي تؤديه الذات أو يؤديه الشخص . وأولئك السيكولوجيون أو اللاهوتيون الذين يتحدّثون عن حزمة من الإدراكات الحسيّة أو الانطباعات المتتابعة ، أو عن الفكرة ، أو عن مبدأ الوحدة ، أو عن الكليّة الدينامية للخبرة الذاتية ، أو عن المحور غير الوجودي للنشاطات الإنسانية ذات الخطوط المنحنية إنّما هم الذين يسيرون في الاتجاه المعاكس لاتجاه الزن . وكلّما أمعنوا في السير ابتعدوا عن الزن أكثر . ولذلك أقول إنّ العلم أو المنطق موضوعي ومندفع بعيداً عن المركز في حين أنّ الزن ذاتي ومنجذب إلى المركز .

وقد لاحظ أحدهم أن «كل شيء في الخارج يقول للفرد إنّه لا شيء ، في حين أنّ كل شيء في الداخل يُقنعه أنّه كل شيء .» وهذا قول جدير بالالتفات ، لأنّه شعور كل منا

عندما يقعد بهدوء وينعم النظر إلى أعمق حجرة في وجوده. إنّ شيئاً ما يتحرّك ثمت ويود أن يهمس له بصوت خفيض أنّه لا يولد عبثاً. وقد قرأت في مكان ما مرّة أخرى: «لقد حاولتَ وحدك؛ ووحدك اجتزت الصحراء؛ وأنت وحدك الذي ينخلك العالم.» ولكن لينظر الإنسان مرّة إلى الداخل بكل إخلاص، فإنّه يدرك أنّه ليس وحيداً مخذولاً مهجوراً؛ إنّ في داخله شعوراً ما بالوحدة الرائعة التي تليق بالملوك، ويقف كل شيء مع ذاته وبرغم ذلك ليس منفصلاً عن بقية الوجود. ويحدث هذا الوضع الفريد، المتناقض ظاهرياً أو موضوعياً، عندما يقارب المرء الواقع بطريقة الزن. وما يجعله يشعر على ذلك النحو يأتي من خبرة إبداعه أو أصالته الشخصية التي يعيشها عندما يتخطّى مجال التجريد والتفكير العقلي. والإبداع يختلف عن مجرّد الدينامية. إنّه السمة المميّزة للفاعل الذي يقرّر مصيره بنفسه ويُدعى الذات.

والفردية مهمة كذلك في تمييز الذات، ولكنها أشد سياسية وأخلاقية وأوثق تحالفاً مع فكرة المسؤولية. إنّها تنتسب إلى مجال النسبيات، وهي عرضة للارتباط بسلطة إثبات الموجودية. وهي على الدوام شاعرة بالآخرين وهم إلى هذا الحد يتحكّمون فيها. وحيث يتم تأكيد الفردانية يسود الشعور التقييدي المشترك بالتوتّر. فلا حريّة فيها، ولا عفوية، بل جو داكن ثقيل يستبد بالمرء أو كبح وقمع واضطهاد والنتيجة هي الاضطراب السيكولوجي بكل تنوعاته.

والتفرّد مصطلح موضوعي يميّز المرء من الآخرين. وعندما يصبح الفارق استبعادياً، ترفع الرغبة في السلطة رأسها وكثيراً ما يغدو ضبطها متعذّراً. وعندما لا تكون قويّة جداً أو سلبية إلى هذا الحدّ أو ذلك، يصبح المرء واعياً لوجود التعليقات أو الانتقادات إلى أقصى الحدود. ويدفعنا هذا الوعي في بعض الأحيان إلى فكيّ العبودية البائسة، مذكّراً إيّانا بكتاب Sartor Resartus لـ «كارليْل» *. و«فلسفة الملابس» هي فلسفة

* هو توماس كارليْل Thomas Carlyle (1795-1881) مؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني ويعدّ ضمير إنجلترا المعذّب في القرن التاسع عشر. وكتابه Sartor Resartus، ومعناه «الخيّاط ذو الحلّة الجديدة من الثياب» (1883) هو من أبرز كتبه. وهو يرمي إلى أن يكون سيرة ذاتية (يحرّرها كارلَيْل) لفيلسوف يعني اسمه الألماني «مولود الله روث الشيطان»، وهو أستاذ الأشياء في جامعة «لا تعرف أين». ولم يكن =

العالم الظاهري حيث يرتدي كل شخص من أجل كل شخص سواه ليجعل نفسه أو نفسها يظهر غير نفسه أو غير نفسها. وهذا مثير للاهتمام. ولكنّه عندما يتجاوز المعقول يفقد المرء أصالته، ويجعل نفسه سخيفاً، ويتحوّل إلى قرد.

وعندما تكبر هذه السمة من الذات لتصير شديدة البروز والاستبداد تتراجع الذات الحقيقية وكثيراً ما تُختزل إلى عدم، مما يعني أنّها مقموعة. وكلّنا يعلم ما يعنيه هذا القمع. لأنّ اللاشعور الإبداعي لا يمكن قمعه؛ وسوف يؤكّد نفسه بطريقة أو بأخرى. وعندما لا يستطيع تأكيد نفسه بالطريقة الطبيعية بالنسبة إليه، يحطّم كل الحواجز، بعنف في بعض الأحوال وبأعراض مَرَضية في أحوال أخرى. وفي كلتا الحالتين تهلك الذات بيأس.

وإذ أقلق البوذا هذا الأمر أعلن مذهب «أنّاتّه» annatta أو «نيراتْمة» niratma أو «اللا ـ أنا» لإيقاظنا من حلم المظاهر. أما بوذية الزن فلم تكن راضية تمام الرضى بطريقة البوذا السلبية بعض الشيء في تقديم المذهب، وأخذت تشرحه بالطريقة الأشد إيجابية ومباشرة ما أمكن ذلك حتى يتسنّى للأتباع البوذيين اتقاء الخطأ في مقاربتهم للواقع. ولنقدّم مثالاً من «رينزاي غيغن» Rinzai Gigen (المتوفى سنة 867):

ذات يوم قدّم هذه الموعظة: «يوجد الإنسان الحقيقي الذي ليس له لقب وهو في الجسد العاري، والذي يدخل ويخرج من أبوابكم الوجهية [يقصد أعضاء الحس]. يا أيها الذين لم يشهدوا [هذا الواقع] بعدُ، انظروا، انظروا!».

وتقدّم راهب وسأل، «من هو هذا الإنسان الحقيقي الذي ليس له لقب؟»

فنزل رينزاي من كرسيّه، وقال وهو ممسك بحلقوم الراهب، «تكلّم، تكلّم!».

وتردّد الراهب.

فأفلته رينزاي وقال، «أي عود قذر عديم الجدوى هذا!» (4)

= كارلَيْل يؤمن بعالم المعتقدين بالله عقلاً ـ عالم المحرّك البخاري الميّت ـ و«اللا الدائمة» في الجزء الأول من هذ الكتاب هي روح النفي التي تُنكر القيم الروحية في الكون وتجعله بأسره مادياً. وقد اشتُهر كارلَيْل بكتابة سلسلة من المحاضرات جمعها في كتاب «حول الأبطال وعبادة البطولة» (1838 - 1841). والبطل عند كارلَيْل هو روح التاريخ ذو الإلهام غير المحدود، والبطل حرفياً هو الرائـي الملهَم الذي يدرك بحدسه ما يريده الله. وفي هذه الفلسفة فإنّ المسيح نفسه يصبح «بطل الأبطال». (المترجم).

إنّ «الإنسان الحقيقي الذي ليس له لقب» وهو مصطلح رينزاي للذات. ويكاد تعليمه يكون حصراً حول هذا الإنسان (نن nin، جين Jên) أو الشخص، الذي يُدعى في بعض الأحيان «إنسان الطريقة» (دونن donin أو تاوجين taojên). ويمكن أن يقال إنّه أول معلّم للزن في تاريخ فكر الزن يؤكّد بإصرار حضور هذا **الإنسان** في كل طور من أطوار نشاطنا الحياتي الإنساني. وهو لا يتعب من جعل أتباعه يصلون إلى إدراك **هذا الإنسان** أو الذات الحقيقية. والذات الحقيقية نوع من الذات الميتافيزيقية المتعارضة مع الذات السيكولوجية أو الأخلاقية التي تنتمي إلى عالم النسبية المحدود. وإنسان رينزاي يُعرَّف بأنّه «**لا لقب له**» أو «مستقل عنه» (مو ـ يه، وو ـ ي mu-ye, ww-i) أو «لا ملابس عليه» (5) وكل ذلك يجعلنا نعتقد بأنّها الذات «الميتافيزيقية».

ومع هذا التعليق التمهيدي دعونا نستأنف الاستشهاد بـ «رينزاي» بشكل واسع إلى حد ما فيما يتعلّق برؤيته لـ «**الإنسان**» أو **الشخص** أو **الذات**، فهو كما أظن يعبّر هنا عن نفسه بفصاحة تامة وبطريقة دقيقة ومحكمة في هذا الموضوع وسوف يساعدنا ذلك على فهم مفهوم الزن.

إنّه كلام رينزاي حول الذات، أو «الواحدة التي هي، في هذه اللحظة أمامنا مباشرة، تصغي إلى هذا الحديث عن الدهرمة متفرّدة، ومستنيرة، وفي كامل الإدراك.» (6)

1

[إنّ رينزاي، بعد حديثه عن الجسد الثلاثي للبوذا (تريكايه trikaya)، مضى قائلاً: «إنني موقن، أيّها السادة المبجّلون، أنّ كل هذه ليست سوى ظلال. وعليكم أن تميّزوا الإنسان (جين jên) الذي يلعب بهذه الظلال، الذي هو مصدر كل البوذوات * والملاذ

---

* البوذوات Buddhas جمع البوذا، كما أنّ البابوات جمع البابا. والبوذا هو الإنسان، سواء أكان ذكراً أم أنثى، وقد أصبح متيقّظاً على الحقيقة الجوهرية للحياة، والذي يرشد الناس إلى التنوّر ذاته. وفي البوذية الهنايانية Hinayana تُستخدم كلمة «البوذا» عموماً للإشارة إلى شاكَيموني Shakyamuni، مؤسس البوذية. وخلافاً لذلك، فإنّ البوذية المهايانية Mahayana تقول بإمكان وجود الكثير من البوذوات في كل أنحاء الكون وضمن الجريان الأزلي للزمان الذي يمتد فوق الماضي والحاضر والمستقبل. ووفقاً لذلك، ففي البوذية المهايانية، كثيراً ما يُستخدم جمع البوذا وهو البوذوات، الذين من ضمنهم شاكيموني. (المترجم).

الذي يأوي إليه أتباع الطريقة أينما كانوا.

إنّه ليس جسدكم المادي ولا معدتكم ولا كبدكم ولا كِليتكم، وليس فراغ المكان هو الذي يشرح الدْهَرْمة أو يستمع إليها. فمن هو الذي يفهم كل ذلك إذن؟ إنه الواحد الذي هو أمامكم مباشرة، في كامل الإدراك، وبهيئة لا تنقسم، يفهم كيف يتحدث عن الدهرمة وكيف يستمع إليها.

وعندما تستطيعون أن تروا ذلك لا تكونون مختلفين بأيّة حال عن البوذا والآباء المؤسسين. [والواحد الذي يفهم على هذا النحو] لا ينقطع في كل أطوار الزمان. إنّه في كل مكان يمكن أن تمر عليه أنظارنا. وليس إلاّ بسبب إعاقتنا العاطفية يتم اعتراض الحدس؛ وبسبب التخيّلات يخضع الواقع للتفريق. ولذلك فبمعاناة شتّى الآلام نهاجر إلى العالم الثلاثي. وحسب رؤيتي، لا شيء أعمق من [هذا الواحد]، وبهذا يستطيع كل فرد منّا أن يكون له انعتاقه.

يا أتباع الطريقة! إنّ الذهن لا شكل له ويخترق الجهات العشر. فهو بالعينين يكون الرائيَ؛ وبالأذنين يكون السامعَ، وبالأنف يشمّ الروائح؛ وبالفم يحاجّ؛ وباليدين يمسك؛ وبالساقين يسير.

2

يا أتباع الطريقة، إنّ الواحد الذي هو في هذه اللحظة، أمامنا مباشرة، يُصغي مشرقاً، منفرداً، وفي كامل الوعي [إلى الحديث عن الدهرمة] - هذا الإنسان (جين jên) الذي لا يتلبّث أينما كان، يجتاز الجهات العشر، وهو سيّد نفسه في العالم الثلاثي. وهو بدخوله في كل الأوضاع، وتمييزه كل شيء، ينبغي عدم صرفه [عمّا هو كائن].

إنّ من شأنه أن يخترق عالم الدهرمة في لحظة تفكير. وحين يقابل البوذا يتحدّث بطريقة بوذا؛ وحين يقابل شيخاً جليلاً يتحدّث بطريقة شيخ جليل؛ وحين يقابل الأَرْهَت arhat * يتحدّث بطريقة أرهت؛ وحين يقابل روحاً جائعة يتحدّث بطريقة

* الأرْهَت arhat ومعناها الحرفي «الجدير» هو من وصل إلى مرحلة التنوّر الهِنايانية، وهو الأعلى بين =

روح جائعة.

وهو بدورانه في كل مكان يود أن يجـول في كل بلد وأن ينهـمك في تعليم كل الكائنات ولا يكون مع ذلك خارج لحظة تفكير واحدة.

وأينما ذهب يظل نقيّاً، غير محدّد، يخترق نورُه الجهات العشر، والأشياء التي عددها عشرة آلاف تكون متماثلة.

3

ما الفهم الصحيح ؟

إنّه أنت حين تدخل في كل [الأحوال]: العادية والمقدّسة، والمدنّسة والطاهرة؛ إنّه أنت حين تدخل في كل أراضي البـوذا، في برج مـايتـريا *، وفي عـالم الدهرمـة لـ «ڤايروتشانا» Vairochana [أي البوذا]؛ وحيثما تدخل تُظهر أرضاً خاضعة لـ [مراحل الصيـرورة الأربع]: الدخـول في الوجـود ، والاستـمـرار في الـوجـود، والهـلاك، والانطفاء.

والبوذا بظهوره في الدنيا، أدار عجلة الدهرمة الكبيرة ودخل في النِّرڤانة ** [بدلاً من البقاء في الدنيا إلى الأبد كما يمكن أن نكون نحن ـ الكائنات العادية ـ قد توقّعنا].

= الشراڤاكات shravakas أي « سامعي الصوت». وهذا الشخص قد نال التحرّر من التناسخ في سبل الوحدة الستة. و«السوترة اللوتسية» Lotus Sutra تلحّ على رفض هدف الأرهت وتكافح من أجل المستوى الأعلى للتنوّر، وهو مستوى البوذوية ، أي بلوغ مرحلة البوذا. (المترجم).

* مايتريا Maitreya: هو بودهيساتڤا، ويدعى كذلك « أجته» Agita، وقد ورد ذكره في الفصل السابع من «السوترة اللوتسية». ويقال إنّه سيخلف شاكيموني بوصفه بوذا المستقبل، وإنّه سيظهر في العالم بعد عدّة ملايين من السنين من وفاة شاكيموني. (المترجم).

** النِّرڤانَة Nirvana كلمة سنسكريتية تدل على الحالة التي يتحرّر فيها الإنسان من دورة الولادة والموت. وهي في البوذية المهايانية تدل على التيقّظ على الطبيعة الحقيقية للظواهر، أو اكتمال حكمة البوذا. ويوجد في التعاليم الهنايانية نمطان من النرڤانة. أولهما نمط الأرهت الذي تحرّر من كل الأوهام ولم يعد يولد من جديد في سبل الوجود الستة، ولكنّه يظل يمتلك جسداً. ويُدعى هذا النمط نرڤانة التذكّر. والثاني هو الذي يحققه الأرهت في الموت، عندما ينطفئ الجسد والذهن على السواء. ويُدعى هذا النمط نرڤانة عدم التذكّر أو النرڤانة الكاملة. (المترجم).

ومع ذلك ليست هناك علامات لذهابه وإيابه. وإذا حاولنا أن نتتبّع ولادته ووفاته، فلن نجدهما في أي مكان.

إنّه بدخوله في عالم الدهرمة لغير المولودين، يُطوّف في كل أرض. وهو بدخوله في عالم رحم اللوتس يرى أنّ كل الأشياء من الفراغ وليس لها واقع. والكائن الوحيد الموجود هو إنسان الطاو (تاو ـ جين tao-jên) الذي، بعدم اعتماده على شيء، هو في هذه اللحظة يُصغي إلى حديثي عن الدهرمة. وهذا الإنسان هو الأم لكل البوذوات.

وهكذا فالبوذا وليد مالا يعتمد على شيء، وعندما يُفهم ذلك الذي لا يعتمد على شيء يتبيّن كذلك أنّ البوذا متعذّر المنال.

وعندما يكتسب المرء هذا التبصّر يقال إنّه بلغ الفهم الصحيح.

والمتعلّمون، لعدم معرفتهم ذلك، يرتبطون بالأسماء والعبارات وهكذا تعترض سبيلهم أسماء من قبيل العادي أو الحكيم. وحين تنحجب رؤيتهم للطريقة على هذا النحو، لا يستطيعون أن يروا [الطريقة] بوضوح.

وحتى الأقسامُ الاثنا عشر لتعاليم البوذا ليست أكثر من كلمات وتعبيرات [وليست وقائع]. والمتعلّمون، لعدم فهمهم ذلك، يتّجهون إلى استلال المعنى من مجرّد الكلمات والعبارات. وبما أنّهم يعتمدون جميعاً على شيء ما، يجدون أنفسهم واقعين في شَرَك السببية لا يستطيعون النجاة من دورة الولادات والوفيات في العالم الثلاثي.

وإذا أردتَ أن تتجاوز الولادة والموت، والذهاب والإياب، وأن تكون حراً طليقاً، فعليك أن تتبيّن **الإنسان** الذي هو في هذه اللحظة يُصغي إلى هذا الحديث عن الدهرمة. إنّه الواحد الذي ليست له هيئة ولا شكل، ولا جذر ولا بدن، والذي هو مفعم بالنشاطات لعدم وجود مكان إقامة له.

إنّه يستجيب لكل أنواع الأوضاع ويُظهر نشاطاته، ومع ذلك لا يأتي من أي مكان. ولذلك، حالما تحاول أن تبحث عنه يبتعد، وكلّما دنوت منه نأى عنك. «السر» هو اسمه.

4

لا يوجد من يصغي في هذه اللحظة بالتحديد إلى حديثي عن **الدهرمة** إلاّ **الواحد** الذي هو في مقدّمة كل هؤلاء الأتباع **للطريقة** - إنّه الذي لا تُحرقه النار، ولا يُغرقه الماء، إنّه الذي يتمشّى باتئاد وكأنّه في حديقة، حتى وهو يدخل في ممرات الشر الثلاثة أو في الناراكه Naraka، إنّه الذي لا يعاني من أيّة عواقب كارميّة* حتى وهو يدخل في مجال الأرواح الجائعة أو مجال الحيوانات. لماذا هو كذلك؟ لأنّه لا يعرف شروطاً يجب أن يتجنّبها.

إذا أحببتَ الحكيم وأبغضتَ العادي، غصتَ في محيط الولادة والموت. والعواطف الشريّرة هي بسبب الذهن؛ وعندما لا يكون لك ذهن، فما هو العواطف الشريرة التي ستربطك؟ وعندما لا تكون منزعجاً بالتمييزات والارتباطات، فإنّك برمشة عين ومن دون جهد ستصل إلى **الطريقة**. وما دمت تطوف بين جيرانك في حالة ذهنية مشوَّشة، فإنّك متّجه إلى العودة إلى مجال الولادة والموت، وقد تحاول بما لا يُعدّ من الكالپات**

* كارميّة Karmic من الكارْمَة Karma وهي: الآثار الممكنة المستقرة في المجال الداخلي للحياة والتي تتجلّى بوصفها نتائج متعدّدة في المستقبل. وتعلّم البوذية أن كل عمل، سواء أكان خيراً أم شرّاً، يطبع تأثيراً كامناً في حياة المرء - ووفقاً لهذا المفهوم، فإنّ أعمال المرء في الماضي قد شكّلت واقعه في الحاضر، وأعماله في الحاضر هي بالتالي تحدّد مستقبله - وقانون السببية الكارْمي هذا يقال إنّه يعمل في أحوال الوجود الثلاث، الماضي والحاضر والمستقبل، وإن الكارْمة التي تشكّلت في الأعمار الماضية تفسّر الاختلافات التي نولد بها في هذه الدنيا. ويصف آرنولد توينبي «الكارْمة» في كتاب «التحديات الكبرى» بأنّها الحساب المصرفي الأخلاقي «الذي يتبدّل فيه الرصيد دائماً بمطلوب له جديد أو مطلوب منه جديد يدخل حياة الإنسان الجسدية النفسية على الأرض. ويتجدّد رصيدُ كارْمةِ الإنسان، في أيّة لحظة بالمبلغ الزائد أو الناقص، المطلوب له السابق والمطلوب منه الذي يدخل؛ إلاّ أنّ حامل الكارْمة يستطيع أن، وسوف، يغيّر الرصيد، نحو الأحسن أو الأسوأ، بأعماله الإضافية. إنّه في الحقيقة يصنع كارْمَته his karma بنفسه، فهو بذلك، وجزئياً على الأقل، فاعل حر.» (المترجم).

** الكالْپات kalpas مفردتها الكالْپا kalpa وهي في البوذية تعني العصر الزمني الضخم. وتتصوّر البوذية أنّ الكون يجتاز دورة متكرّرة لانهائية من الكالْپات أو العصور الأربعة، هي الجوكو Joko أو كالْپا التشكّل، والجيكو juko أو كالْپا الاستمرار، والإيكو eko، أو كالْپا الهلاك، والكوكو kuko أو كالْپا الفراغ. وكما يقول دايساكو إكيدا في كتابه «أطفال من زجاج» فإنّنا اليوم «نعيش في كالْپا الاستمرار. وهذه الكالْپا تُفسح المجال في الوقت نفسه لكالْپا الهلاك، حيث يتدمّر شكل الكون تدريجياً، وتتبعها =

أن تتمكن من **الطريقة**. والأفضل لك أن تعود إلى ديرك وأن تقعد متربعاً في قاعة التأمّل.

5

يا أتباع الطريقة ! أنتم يا من تصغون في هذه اللحظة إلى حديثي عن **الدهرمة** لستم العناصر الأربعة [التي تكوّن جسدكم]. أنتم الذين تستفيدون من العناصر الأربعة. عندما تتمكّنون من أن تروا هذه [الحقيقة]، تستطيعون أن تكونوا أحراراً في إيابكم وذهابكم. وبمقدار ما يمكنني أن أرى لا يوجد شيء أود أن أرفضه.

6

[ذات مرّة أعطى الأستاذ الموعظة التالية:]

ما لا غنى عنه لمتعلّمي **الطريقة** إنّما هو أن يكون لديهم الإيمان بأنفسهم. لا تفتّشوا في الخارج. وحين تفتّشون فببساطة تجرفكم الأمور الخارجية غير الجوهرية وتجدون أنفسكم عاجزين بكل معنى الكلمة عن تمييز الصواب من الخطأ. هناك بوذوات، وهناك آباء مؤسسون، وقد يقولون، ولكن أقوالهم ليست أكثر من مجرّد آثار لفظية تترك خلفها الدهرمة الحقيقية. وإذا صادف أن ظهر إنسان أمامكم وأبرز كلمة أو عبارة في تعقيداتها المثنوية تحيرتم وأخذتم تتعلّقون بالشك. ولعدم معرفتكم ما تفعلون تسرعون إلى جيرانكم وأصدقائكم تستفسرون في كل اتجاه. وأنتم في حيرة تامة. وليس من شأن الناس من ذوي الشخصية العظيمة أن يبدّدوا الوقت هكذا منهمكين في المحاجّات والأحاديث التافهة المتعلّقة بالمضيف والمتطفّل، والصواب والخطأ، والمادة والغنى.

وأنا[7] أقف هنا لا أحترم الرهبان والأشخاص غير الكهنوتيين. وكل من يقدّم نفسه

= كالپا الفراغ، التي لا يوجد خلالها أي شيء. وتدوم كل كالپا مدّة من الزمن طويلة على نحو غير قابل للوصف، وما إن تكتمل السيرورة كلها حتى تبدأ مرّة أخرى، وكالْپا الفراغ تتبعها كالْپا تشكّل جديدة.» (المترجم).

إلي أعلم من أين يأتي الزائر ، ومهما حاول أن يدّعي ، أعلم أنّه قائم بشكل لا يتغيّر على الكلمات والمواقف والحروف والعبارات ، وكلّها ليست أكثر من حلم أو رؤيا. وأنا لا أرى إلاّ الإنسان الذي يخرج ممتطيّاً كل الأحوال التي قد تنشأ ؛ وهو الموضوع السرّي لكل البوذوات.

وحالة البـــوذا لا يمكن أن تجهر بنفسها في حدّ ذاتها. إنّ **إنسان الطريقة** (تاو - جين tao-jên أو « دووين» doin) الذي لا اعتماد لديه هو الذي يخرج ممتطياً الحالة.

وإذا جاءني رجل وقال لي : «إنني أبحث عن البوذا» ، خرجتُ وفقاً لحالة النقاء. وذا جاءني امرؤ وسألني عن البودهيساتفا *، خرجت وفقاً لحالة الحنو (مايتري maitré أو كَرَونا karuna). وإذا جاءني امرؤ وسألني عن النرفانَه ، خرجت وفقاً لحالة السكون الوادع. وقد تتغيّر الأحوال إلى مالا نهاية ، ولكن «الإنسان» لا يتغيّر. ولذلك [يقال] «[إنّه] (8) يتخذ أشكالاً وفقاً للأحوال ، كالقمر الذي يعكس نفسه [بأشكال مختلفة] في الماء.»

[وقد تدعو الحاجة إلى بضع كلمات تفسيرية ، ما دام يظل في نفسه ، مع نفسه ، ومن أجل نفسه ، فهو ذاتية مطلقة ، سونْيتا sunyata نفسها. ولكنّه حالما يبدأ التحرّك ، فهو خالق ، ويتطوّر العالم بأوضاعه أو شروطه المتغيّرة إلى ما لا نهاية. والإله الأصلي أو الله لم يُترك في منعزله ، فهو في تعدّدية الأشياء. وتفكيرنا البشري الذي هو الزمان هو الذي هو يسبّب لنا كثيراً أن ننساه ونضعه خارج عالمنا القائم على الزمان والمكان والسببية. والاصطلاحيات البوذية تختلف على المستوى السطحي اختلافاً كبيراً عن اصطلاحيات المسيحية ، ولكننا حين نغوص في العمق الكافي نجد الاتجاهين يتلاقيان أو نجدهما ينبعان من المنبع ذاته.]

---

* البودهيساتفا bodhisattva : هو الإنسان الذي يتوق إلى بلوغ مرحلة البوذا (أي البوذية Buddhahood ويؤدي أعمالاً إيثارية متنوّعة لتحقيق تلك الغاية. والحنوّ هو الصفة المميّزة للبودهيساتفا ، الذي يؤجّل دخوله (أو دخولها في النرفانة) لمساعدة الناس على الوصول إلى التنوّر. والبودهيساتفا شخصية مهمة في البوذية المهايانية بوجه خاص ، وهو يمثّل الحالة التاسعة في أحوال الوجود العشر. (المترجم).

7

يا أتباع **الطريقة**، من المطلوب بإلحاح أن تبحثوا عن الفهم الحقيقي حتّى تتمكّنوا من السير في كل أنحاء العالم سيراً غير مكبوح ومن دون أن تضلّلكم كل تلك الأرواح غير الإنسانية [أي زعماء الزن المزيّفون].

والأرستقراطي هو الذي لا يحمل عبء أي شيء، ويظل في حالة العطالة. ولا تتسم حياته اليومية بأي شيء غير عادي.

وحالما تلتفتون إلى الخارج بحثاً عن أوصالكم بين جيرانكم [وكأنكم لم تكونوا تمتلكونها منذ قليل]، فإنكم ترتكبون زلّة. وقد تحاولون أن تعثروا على البوذا، ولكنّه ليس أكثر من اسم. أتعرفون **الواحد** الذي يحوم هكذا باحثاً [عن شيء ما في مكان ما]؟

إنّ البوذوات وآباء البوذية قد ظهروا في الجهات العشر، في الماضي والمستقبل والحاضر، ولم يكن قصدهم أقل من البحث عن الدهرمة. وكل أتباع **طريقة** [البودهي أو التنوّر] الذين يُستخدمون الآن في دراسة الطريقة - إنّهم، أيضاً، يبحثون عن الدهرمة ولا شيء سواها. وعندما يصلون إليها تنتهي مهمّتهم. وعندما لا يصلون إليها، عليهم أن يستمروا كشأنهم من قبل في التناسخات من خلال ممرات الوجود الخمسة.

ما هي الدهرمة؟ إنّها ليست سوى «الذهن». و «الذهن» لا شكل له ويخترق الجهات العشر ونشاطاته تتجلّى أمامنا مباشرة. والناس لا يؤمنون به. ويحاولون أن يكتشفوا أسماءه وعباراته، متخيلين أنّ دهرمة البوذا فيها. كم هم بعيدون عن الهدف! إنّ ذلك كالمسافة بين السماء والأرض.

يا أتباع **الطريقة**! بم تعتقدون أنّ مواعظي معنيّة؟ إنّها معنية **بالذهن** الذي يدخل في الناس العاديين كما يدخل في الحكماء، وفي الملوّثين والطاهرين، وفي الدنيويين وغير الدنيويين.

والمسألة الأساسية هي أنّك أنت (9) لستَ عادياً ولا حكيماً، ولست دنيوياً ولا غير دنيوي. وإنّك أنت الذي تلصق الأسماء بغير الدنيويين وبالدنيويين، وبالعاديين

والحكماء. ولا يستطيع الدنيوي ولا غير الدنيوي، ولا الحكيم ولا العادي إلصاق أسماء بهذا **الإنسان** (جين jên).

يا أتباع **الطريقة**! يعود عليكم أن تتمسّكوا بـ[هذه الحقيقة] وأن تستفيدوا منها بحريّة. لا ترتبطوا بالأسماء. [الحقيقة] تدعى الموضوع السري.

8

إنّ الإنسان ذا الطبع العظيم لا يُتوقَّع منه أن يُضلّه الآخرون البتة. إنّه سيد نفسه أينما ذهب. وحيث يقف يكون كل شيء لديه على ما يرام.

وحالما تدخل فكرة شك واحدة، تُقبل الأرواح الشرّيرة لتحتل الذهن. وحالما يتعلّق البودهيساتفا بالشك، تُعطى الفرصة المناسبة لشيطان الولادة والموت. حسبكم أن تصونوا الذهن من الإثارة، وألاّ تحنّوا إلى الخارج.

وحين تنشأ ظروف عرّضوها للضوء. و حسبكم أن تعتقدوا **بالواحد** الذي يعمل في هذه اللحظة عينها. إنّه لا يشغل نفسه بأيّة طريقة تخصّصية.

وحالم تولد فكرة واحدة في ذهنكم، ينهض العالم الثلاثي بكل شروطه القابلة للتصنيف في مجالات الحواس الست. وحين تستمرون في العمل كما تفعلون استجابة للظروف، فما الذي يعوزكم؟

بلحظة تفكير واحدة أنتم تدخلون في مجال المدنّسين والطاهرين، وفي برج مايتريا وفي أرض العيون الثلاث. وأينما سرتَ على هذا النحو لن ترى إلاّ الأسماء الفارغة.

9

يا أتباع **الطريقة**، إنّه لصعب فعلاً أن يكون المرء صادقاً مع نفسه حقّاً! إنّ دهرمة البوذا عميقة، غامضة، لا يُسبَر غورها، ولكن كم هي سهلة حين تُفهم! إنني أمضي اليوم كلّه أخبر الناس ما هي الدهرمة، ولكن يبدو أنّ الطلاب ليسوا معنيين البتّة بالانتباه إلى حديثي. كم من آلاف المرّات وطئوه بأقدامهم! ومع ذلك فهو بالنسبة إليهم ظلام مطبق.

ليس لـ [**الدهرمة**] أي شكل ، ومع ذلك كم تتبدّى بوضوح في انفرادها . ولكن لأنّهم ناقصو الإيمان يجهدون أن يفهموها بوساطة الأسماء والكلمات . لقد تبدّد نصف قرن من عمرهم ببساطة في حمل جثة هامدة من باب إلى آخر . إنّهم يركضون بصورة هوجاء جيئة وذهاباً في البلد كلّه يتنكّبون طوال الوقت حقيبة [مملوءة بالكلمات الفارغة للأساتذة أنصاف المتفهّمين] . وبالتأكيد سوف يحاسبهم ياماراجَه Yamaraja ، سيد العالم السفلي ، ذات يوم على كل الصنادل التي أتلفوها .

أيّها السادة المبجّلون ، عندما أقول لكم لا وجود للدهرمة ما دمتم تبحثون عنها في الخارج ، يخفق الطلاب في فهمي . ويودون الآن أن يتجهوا إلى الداخل ويبحثوا عن معناها . فيقعدون متربّعين أمام الجدار ولسانهم ملتصق بالحنك العلوي فهم في حالة الثبات . يظنون أنّ هذا هو الموروث البوذي الذي مارسه الآباء المؤسسون . والخطأ الكبير يُرتكب هنا . فإذا اتّخذت حالة النقاء الثابت حيال ما هو مطلوب منك ، فهذا يعني أن تتبيّن [ظلمة] الجهل (10) بسيادتك . (11) ويقول معلّم قديم : «هاوية السكون الأشد ظلاماً ـ هي حقاً ما على المرء أن يرتجف منه . » ولا يختلف ذلك عمّا قيل أعلاه . وإذا كنتَ [من جهة أخرى] ستتخذ التحرّك من أجل الشيء المناسب ، فكل عالم النبات يعرف ما هو التحرّك . ولكن هذا لا يمكن أن يسمى الطاو . إنّ التحرّك هو طبيعة الريح ، على حين أنّ السكون هو طبيعة التراب . وليست لكليهما طبيعة ذاتية .

وإذا حاولتم أن تُمسكوا بـ [**الذات**] وهي تتحرّك ، فستقفون في حالة الثبات ؛ وإذا حاولتم أن تمسكوها وهي لا تزال ثابتة ، فستستمر في الحركة . إنّها شبيهة بالسمكة السابحة بحريّة فوق الأمواج المصطخبة في اللجّة . أيّها السادة المبجّلون ، إن الحركة والسكون هما وجهان لـ [**الذات**] عندما تُرى موضوعياً ، على حين أنّها ليست غير إنسان الطريقة (تاو ـ جين tao-jên)الذي لا يعتمد على شيء ، إنّه هو الذي يستفيد بحريّة من [هذين الوجهين للواقع] ، المتحرّك أحياناً ، وغير المتحرّك أحياناً أخرى . . . [معظم الطلاب يقعون في هذه الشبكة المنقسمة إلى قسمين .] ولكن إذا كان ثمت إنسان يعتقد برأي يتجاوز نماذج التفكير العادية ، (12) ويأتي إليّ ، فإنني سوف أتصرّف بكل كياني . (13)

أيّها السادة المبجّلون ، هنا حقّاً تكمن المسألة التي على الطلاب أن ينذروا أنفسهم لها من جماع قلوبهم ، لأنّه لا مجال هنا لنسمة هواء تعبر . إنّها شبيهة بوميض الإنارة أو بشرارة حجر الصوّان وهو يرتطم بالفولاذ . [وما يكاد المرء يطرف عينه حتى] ينقضي الأمر كلّه . وإذا كانت أنظار الطلاب ثابتة بخواء ضاع كل شيء . وحالما يُستخدم العقل لها ، تنزلق بعيداً عنكم ؛ وحالما تتحرّك فكرة تدير ظهرها لكم . وسوف يدرك المرء المتفهّم أنّها أمامه مباشرة . (14)

أيّها السادة المبجّلون ، إنّكم لتُهرعون وأنتم تحملون حقيبة القصعة وأجسادكم محشوّة بالغائط (15) من باب إلى باب تتوقّعون العثور على البوذا والدهرمة في مكان ما . إلاّ أنّ «الواحد» الذي يجول هكذا في هذه اللحظة بحثاً عن شيء ما ـ أتدرون من هو هذا **الواحد** بالتحديد ؟ إنّه **الواحد** الأكثر دينامية باستثناء أنّه لا جذور له ، ولا سلالة من أي نوع . قد تحاولون الإمساك به ، غير أنه يرفض الاجتماع ، وقد تحاولون عدم المبالاة به ولكنه لن يتبدد . وكلما اشتد كفاحكم للاقتراب منه ازداد بعده عنكم . وعندما لا تعودون إلى الكفاح سعياً وراءه يكون ويا للعجب أمامكم مباشرة . صوته فائق الحساسية يملأ أسماعكم . والذين لا إيمان لديهم يبددون حياتهم النفيسة من دون هدف .

يا أتباع الطريقة ، إنّه [هو] الذي يدخل في لحظة فكر واحدة في عالم رحم اللوتس ، في أرض الفايروتشانا ، في **أرض الانعتاق** ، في أرض القدرات الخارقة للطبيعة ، في أرض النقاء ، في عالم الدهرمة . إنّه هو الذي يدخل في المدنّس وفي الطاهر ، وفي العادي وفي الحكيم . وهو إلى ذلك الذي يدخل في مملكة الحيوان والأرواح الجائعة . وأينما دخل ، لا يمكن لنا أن نكتشف أي أثر لميلاده ومماته ، مهما حاولنا أن نعيّن موضعه . وليس بحوزتنا غير الأسماء الفارغة ؛ وهي كالأزهار وليدة الهلوسة في الهواء . إنّها لا تستحق مجاهدتنا للاستحواذ عليها . والربح والخسارة ، ونعم ولا ـ وكل هذه التقسيمات الازدواجية يجب التخلّي عنها دفعة واحدة . . . .

وبالنسبة إلى الطريقة فإنني أنا ، راهب الجبل ، أقود نفسي ، سواء في الإثبات أو

النفي، وفقاً لـ [الفهم] الحقيقي. وبمرح وحساسية بالغة الرهافة أدخل بحرية في كل الأوضاع وأنذر لها نفسي كأنني غير مشغول بأي شيء أبداً. ومهما حدثت تبدّلات في بيئتي، فهي عاجزة عن أن تؤثّر فيّ. وإذا جاءني من لديه فكرة الحصول على شيء ما مني، خرجت فوراً لرؤيته. إنّه يعجز عن تمييزي. وعندئذ أرتدي عدّة أنواع من الملابس، ويبدأ الطلاب بتقديم تفسيراتهم، التي تأسرها كلماتي وجُملي على غير قصد. إنّهم يفتقرون إلى القدرة على التمييز كل الافتقار! ويتعلّقون بالألبسة التي أرتديها ويميّزون ألوانها المختلفة: الأزرق أو الأصفر أو الأحمر أو الأبيض. وعندما أخلعها وأدخل في حالة البياض الصرف ينبهتون ويتحيّرون، ويركضون هائجين ويقولون إنني لا أرتدي الملابس. وعندئذ ألتفت إليهم وأقول، «أتعرفون الإنسان الذي يطوّف وهو مرتدٍ كل أنواع الثياب؟» وآنئذ وفي آخر الأمر يلتفتون نحوي على حين غرّة ويتعرّفون إليّ [في الشكل]!

أيّها السادة المبجّلون، أحذروا من حسبان الملابس [حقائق]. فالملابس لا تقرّر مصيرها، والإنسان هو الذي يرتدي الملابس المتنوّعة: ملابس الطهر، ملابس عدم الولادة، ملابس التنوّر [البودهي]، ملابس النرڤانة، ملابس الآباء المؤسّسين، ملابس البوذوية.* أيها السادة المبجّلون، إنّ ما لدينا الآن هو مجرّد أصوات، وكلمات، وهي ليست بأفضل من الملابس التي نبدّلها. فالحركات تبدأ من الأجزاء البطنية والأنفاس بمرورها عبر الأسنان تُحدث الأصوات المتنوّعة. وعندما تُلفظ بإفصاح يكون لها معنى لغوي.

أيّها السادة المبجّلون، إننا خارجياً بوساطة الأصوات والكلمات، وداخلياً بتغيير أنماط الوعي، نفكّر ونشعر، وهذه هي كل الملابس التي تكسو أنفسنا. لا ترتكبوا الخطأ في حسبان الملابس التي يرتديها الناس حقائق. وعندما تستمرون على مثل هذا المنوال، حتى بعد عدد لا يُحصى من الكالپات kalpas، ستظلون خبراء في الملابس لا أكثر. سيكون عليكم أن تجولوا في العالم الثلاثي وتُديروا عجلة الولادات والوفيات. ولا شيء مثل عيش المرء في حياة انعدام العمل، وإن معلماً قديماً يعلن:

---

* البوذوية Buddhahood: صيرورة المرء بوذا a Buddha. (المترجم)

أقابلـ[ـه] ومع ذلك لا أعرفـ [ـه]

أتحادث [معه] ومع ذلك أجهل اسمـ[ـه]

والسبب الذي يجعل طلاب هذه الأيام عاجزين عن [الوصولّ إلى حقيقة الوجود] هو أنّ فهمهم لا يتعدّى الأسماء والكلمات. وما يفعلونه هو أنّهم يدوّنون في دفاترهم الثمينة كلمات بعض المعلمين الخرفين الحمقى، وبعد تغليفها بطريقة ثلاثية، بل بطريقة خماسية، يضعونها في الحقيبة باطمئنان. وهذا لإبعاد الناس الآخرين عن التفتيش الفضولي. وبظنهم أنّ كلمات المعلّمين هذه تجسّد الموضوع العميق [للدهرمة] فإنّهم يدّخرونها هكذا بالطريقة الأشد احتراماً. أي خطأ فاحش يرتكبون! عجباً من الأتباع القدامى من ذوي البصيرة الغبشاء! أي نوع من العصير يتوقعون أن يخرج من العظام العتيقة اليابسة؟ هناك من لا يعرفون ما هو جيد وما هو رديء. وهم بإنعامهم النظر في الكتب المقدّسة المختلفة وبعد الكثير من التأمّل والحساب، يلملمون بعض العبارات [التي يستخدمونها لأغراضهم الشخصية]. إنّ ذلك شبيه برجل بعد أن يبتلع كتلة من قَذَره يتقيّؤها ويحوّلها إلى الآخرين. والذين ينقلون الإشاعة من فم إلى فم، كالثرثار، سيكون عليهم أن يُمضوا حياتهم في سبيل لا شيء.

يقولون أحياناً، «نحن رهبان متواضعون»، وعندما يسألهم الآخرون عن ماهية التعليم البوذي، يسكتون تماماً ولا يكون لديهم شيء يقولونه. تكون عيونهم كأنّها تنظر في الظلام وفمهم المغلق يشبه عصا محنيّة من عُصيّ حمل الأشياء على الكتف. (16) وحتى عندما يتم ظهور مايتريا في هذه الدنيا، فإن أمثال هؤلاء الأفراد يكون مصيرهم العالم الآخر؛ عليهم أن يذهبوا إلى جهنم ليعانوا حياة العذاب.

أيّها السادة المبجّلون، عمّ تبحثون وأنتم تدورون بانشغال شديد من مكان إلى آخر؟ ستكون النتيجة هي مجرّد أن تجعلوا نعالكم أشدّ تسطّحاً مما كانت في أي وقت. ليس هناك بوذوات [جمع بوذا] يمكن أن تمسكوا بهم [بجهودكم الموجَّهة توجَّهاً مغلوطاً فيه]. وليس هناك طاو tao [أي بودهي] يمكن الوصول إليه [بكفاحكم العقيم]. وليست هناك دهرمة يمكن أن تدركوها [ببحثكم المرتبك عديم الجدوى]. وما دمتم

تبحثون في الخارج عن بوذا ما a Buddha ذي شكل [كالعلامات الاثنتين والثلاثين للرجولة العظيمة] فلا يمكن لكم أن تدركوا أنّه ليس فيه شبه بكم [أي بذاتكم الحقيقية]. وإذا أردتم أن تعرفوا ما هو ذهنكم الأصلي، أخبرتكم أنّه ليس متّحداً ولا متفكّكاً. أيّها السادة المبجّلون، إنّ البوذا الحقيقي ليست له هيئة، والطاو الحقيقي [أي البودهي] ليس له جوهر، والدهرمة الحقيقية ليس لها شكل. وهؤلاء الثلاثة مندمجون في وحدة [الوجود الحقيقي]. وتلك العقول التي لا تزال عاجزة عن فهم ذلك خاضعة للمصير المجهول للوعي الكارْمي karma - consciousness.

د. الكُـوان

1

الكُوان koan نوع من المعضلة يقدّمه المعلّم إلى تلاميذه لحله. غير أنّ «المعضلة» ليست بالمصطلح المستحسن، وأنا أفضّل المصطلح الياباني «الكوان» ko-an (الكونغان kung-an في الصينية). وفيه «كو» ko تعني حرفياً «العامّة» و«ان» an تعني «الوثيقة». ولكن «الوثيقة العامة» ليس لها علاقة بالزن. فوثيقة الزن هي الوثيقة التي يحملها كل منا معه إلى هذه الدنيا حين مولده ويحاول أن يفكّ مغاليقها قبل أن يقضي.

ووفقاً لحكاية مهايانية يُقال إنّ البوذا قد نطق بما يلي حين خرج من جسم أمّه : «السماء من فوق، والأرض من تحت، وأنا وحدي الفرد المكرّم أكثر من غيره». وكانت هذه هي «وثيقة» البوذا التي ورثناها لنقرأها، والذين ينجحون في قراءتها هم أتباع الزن. ومهما يكن ، فلا سريّة في ذلك، بما أنّها منفتحة كل الانفتاح أو «عامة» بالنسبة إلينا، إلى كل فرد منا، وهي بالنسبة إلى الذين لديهم عين لرؤية النطق لا تقدّم أيّة صعوبة. وإذا كان فيها معنى خفي بأيّة حال، فهو من جانبنا وليس في «الوثيقة».

إنّ الكوان في داخل أنفسنا، وما يفعله معلّم الزن لا يعدو أنّه يشير إليه لنا لنتمكّن من أن نراه على نحو أسهل من قبل. وعندما يخرج الكُوان من اللاشعور إلى ميدان الشعور، يقال إننا فهمناه. ولإحداث هذه اليقظة، يتخذ الكُوان في بعض الأحيان شكلاً جدلياً، ولكنّه كثيراً ما يتّخذ، ظاهرياً على الأقل، شكلاً هرائياً تماماً.

وفي الممكن تصنيف ما يلي بأنّه جدلي :

يحمل المعلّم عموماً عكّازاً أو عصا تُستخدم عند السفر في الطرق الجبلية. ولكنها تحوّلت في هذه الأيام إلى رمز للسلطة التي بيد المعلّم، الذي يلجأ إليها مراراً للبرهان على وجهة نظره. إنّه سوف يُبرزها أمام الحشد ويقول قولاً من هذا القبيل: «هذه

ليست عصا. ماذا تسمونها؟» وقد يصوغ في بعض الأحيان هذا النوع من التعبير: «إذا قلتم إنّها عصا، «فالمسوها» [أو اجزموا بصحة ذلك]؛ وإذا لم تسموها عصا «فعارضوا» ذلك [أو انفوه]. وبغضّ النظر عن النفي والإثبات، ماذا تسمونها؟» وفي الحقيقة فإنّ هذا الكُوان هو أكثر من جدلي. وها هو أحد الحلول الذي أعطاه تلميذ مقتدر. فذات مرّة، حين قال المعلّم هذه العبارة، خرج راهب من التجمّع وبعد أن انتزع العصا من المعلّم كسرها قطعتين ورماها على الأرض.

وكان هناك معلّم آخر قدّم عصاً وهو يُبرز هذا التصريح الملغَز: «عندما تملكون عصاً سأعطيكم واحدة؛ وعندما لا تملكون عصاً سآخذها منكم.»

وأحياناً من شأن المعلّم أن يسأل بصورة صحيحة تماماً، «من أين أتيتم؟» أو «إلى أين تذهبون؟» ولكنه قد يغيّر موضوعه فجأة ويقول: «كم تشبه يداي يدي البوذا! وكم تشبه ساقاي ساقي الحمار!»

وقد يتساءل أحدهم: «ماذا يهمّ لو أشبهت يداي يدي البوذا؟ أمّا أن تبدو ساقاي شبيهتين بساقي الحمار، فإنّ هذه العبارة تبدو أخيولية. وإذا سلّمنا بأنّ الأمر كذلك، فما علاقة هذا بالسؤال الجوهري عن الوجود، الذي نهتم به جدياً؟» إنّ الأسئلة أو التحديات التي يضعها المعلّم هنا قد تعدّ «هرائية» إذا أردتم أن تصنّفوها كذلك.

ودعوني أقدّم مثالاً أو مثالين آخرين على هذا «الهراء» ضربهما معلّم آخر. عندما سأل تلميذ: «من الذي يقف وحده كليّاً، من دون رفيق وسط عشرة آلاف شيء؟» أجاب المعلّم: «سأخبرك حين تبتلع النهر الغربي جرعة واحدة.» وسيكون رد فعلنا المباشر «محال». ولكن التاريخ ينبئنا أنّ هذا التعليق من المعلّم قد فتح التجويف المظلم في وعي السائل.

وكان المعلّم نفسه هو الذي ركل صدر راهب متسائل كان غلطه سؤاله: «ما معنى قدوم «البودهي - دهرمة» إلى الصين من الغرب؟ *» وهو يعادل «ما المعنى الجوهري للدهرمة؟» إلاّ أنّ الراهب حين قام من الأرض، مستعيداً رشده بعد الصدمة، أعلن

* المقصود بالغرب هنا الهند، وفي زمن قدوم البوذية إلى الصين كانت الثقافة الغربية تعني الثقافة الهندية. و«البودهي - دهرمة» Bodhi - dharma لقب معلّم هندي ومعناه قانون التنوّر البوذي. (المترجم).

بجرأة ولو أنّه كان يضحك بحماسة: «ما أغرب أن كل شكل ممكن للـ «سَماذْ هي» ❖ موجود في العالم هو على رأس شعرة فهمتُ معناها السري حتى جذرها الأعمق!» أما أيّة علاقة ممكنة قد توجد في أي وقت بين ركلة المعلّم ونطق الراهب الجريء فهذه مسألة لا يمكن أن تُفهم على مستوى التفكير. إنّ هذا كلّه ولو كان هرائياً، فليس كذلك إلاّ من عادتنا في تحويل الأمور إلى مفهومات فتفوتنا مواجهة الواقع الجوهري وهو يقف بنفسه عارياً. وما هو «هرائي» حقّاً إنّما له قسط كبير من المعنى ويجعلنا نخترق الحجاب الذي يوجد بمقدار ما نظل في هذا الجانب من النسبية.

2

إنّ هذه «الأسئلة والأجوبة» (المعروفة بـ «الموندو» mondo في اليابانية) وتصريحات المعلّمين التي تسمّى الآن بـ «الكُوانات» [koans جمع كوان] لم تكن معروفة بهذا الاسم عندما ظهرت بالفعل؛ لقد كانت مجرّد الطريقة التي كان الباحثون عن الحقيقة يستخدمونها ليصبحوا متنوّرين بالمعرفة ويلجأ إليها معلّمو الزن من أجل الرهبان المتسائلين. وقد بدأ ما يمكن أن ندعوه طريقة منتظمة إلى حدّ ما في دراسة الزن بمعلمي «السُّنغ» sung في زمن ما من القرن الثاني عشر. واختار أحدهم ما يُعرف باسم «مو» الخاص بـ «جوشو» Joshu's Mu (وو wu في الصينية) على أنه كُوان وقدّمه إلى تلاميذه ليتأمّلوا فيه. وتسير قصة الـ «مو» الخاص بـ «جوشو» كما يلي:

كان جوشو جوشين Joshu Jushin (778 - 897 ، تشاوتشو تسونغشن Chao-chou Ts'ung-shen في الصينية) أحد كبار أساتذة الزن من سلالة تانغ. وقد سأله أحد الرهبان مرّة: «أللكلب طبيعة البوذا؟» فأجابه الأستاذ «مو!»، «مو!» (وو) وتعني حرفياً «لا». ولكنها حين تُستعمل بوصفها كُواناً لا يهم المعنى، فهي مجرّد «مو!» ويُطلب إلى التلميذ أن يركّز ذهنه على الصوت خلواً من المعنى «مو!» بصرف

❖ السَّماذْ هي samadhi : حالة التركيز الذهني الشديد، التي تسبب الإحساس بالهدوء الداخلي. (المترجم).

النظر عن معناه سواء أكان «نعم» أم «لا»، أم أي شيء آخر. مجرّد «مو!» «مو!» «مو!».

وسيستمر هذا التكرار الرتيب للصوت «مو!» حتى يتشبّع الذهن به تماماً ولا يبقى مجال لأيّة فكرة أخرى. والمرء الذي ينطق الصوت هكذا على نحو مسموع أو غير مسموع، هو الآن متواحد تماماً مع الصوت. فلا يعود شخصاً فردياً يردّد الـ «مو!»؛ بل الـ «مو!» نفسه يكرّر نفسه. وحين يتحرّك لا يكون هو الشخص الواعي ذاتَه بل الـ «مو!» فالـ «مو!» يقف أو يقعد أو يسير، أو يأكل أو يشرب، أو يتكلّم أو يظل صامتاً. ويغيب عن مجال الوعي، الذي يحتله الآن الـ «مو!» احتلالاً كاملاً. وبالفعل، لا يكون الكون بأسره إلاّ الـ «مو!» «السماء من فوق، والأرض من تحت، وأنا وحدي الفرد المكرّم أكثر من غيره!» والـ «مو!» هو هذا الـ «أنا». ويمكننا أن نقول الآن إنّ الـ «مو!» والـ «أنا» و «اللاشعور الكوني» ـ الثلاثة واحد والواحد ثلاثة. وحين تسود حالة التطابق أو التواحد هذه ـ يكون الوعي في وضع فريد، أدعوه «اللاشعور الشعوري» أو «الشعور اللاشعوري».

ولكن هذه ليست خبرة **الساتوري** satori بعد. ويمكن لنا أن نعدّها متوافقة مع ما هو معروف باسم الـ «**سَمادْهي**» samadhi، الذي يعني «التوازن»، أو «التماثل»، أو «الاتّزان»، أو «حالة الهدوء». وليست هذه الخبرة كافية بالنسبة إلى الزن، فلا بد من يقظة محدّدة تقطع التوازن وتعيد المرء إلى المستوى النسبي للوعي، عندما تحدث **الساتوري**. ولكن هذا المستوى المسمّى نسبياً ليس في الحقيقة نسبياً؛ إنّه الحالة الوسطى بين المستوى الشعوري واللاشعور. وما يكاد هذا المستوى يُلمس حتى يتشرّب الوعي العادي للمرء أنباء اللاشعور. وتلكم هي المرحلة التي يدرك فيها الذهن المحدود أنّه موغل الجذور في اللامحدود. وبالمصطلحات المسيحية، هذا هو الوقت الذي تسمع فيه الروح صوت الله الحيّ مباشرة أو باطنياً. وقد يقول الشعب اليهودي إنّ موسى كان في هذه الحالة الذهنية في طور سيناء عندما سمع الله يلفظ اسمه «أنا الذي هو أنا» [يهوه الذي هو يهوه].

3

والسؤال الآن هو « كيف اكتشف أساتذة السُّنغ أنّ الـ «مو!» وسيلة فعّالة تُفضي إلى خبرة الزن؟» ليس في الـ «مو!» شيء فكري. والوضع على النقيض تماماً مما حدث عندما جرى تبادل الموندو بين الأساتذة والتلاميذ قبل السُّنغ. و بالفعل، كلّما كان ثمت سؤال، تضمن فعل السؤال إعمالاً للعقل. «ما البوذا؟» «ما الذات؟» «ما هو المبدأ الجوهري للتعليم البوذي؟» «ما معنى الحياة؟» «هل تستحق الحياة العيش؟» يبدو أنّ كل هذه الأسئلة تتطلّب إجابة محدّدة « عقلية» أو مفهومة. وعندما يقال لهؤلاء السائلين أن يعودوا إلى حجراتهم وأن ينكبّوا على دراسة الـ «مو !» كيف يتناولونه؟ إنّه ليس من شأنهم إلاّ أن يكونوا مندهشين فلا يعرفون ما يفعلون بالمقترح.

كان باسو دويتشي Baso Do-ichi أحد أساتذة الزن العظام في سلالة تانغ T'ang ؛ ويمكن أن نقول إنّ «الزن» قد ابتدأ به حقاً. وكانت معاملته للسائلين هي الأمر الأكثر ثورية وأصالة. وأحدهم «سويريو» Suiryo (أو « سويرو» Suiro)، كان الأستاذ قد ركله حين سأله سويريو عن حقيقة «الزن». (17) وفي مناسبة أخرى ضرب باسو راهباً صادف أن أراد معرفة المبدأ الأول للبوذية. وفي مناسبة ثالثة صفع شخصاً على أذنه إذ كان غلطه سؤال الأستاذ، «ما معنى زيارة **البودهي ـ دهرمة** للصين؟» (18) ويبدو في الظاهر أنّ هذه التصرّفات القاسية من جانب باسو لا علاقة لها بالأسئلة التي سُئلت، إلاّ إذا فُهم أنّها نوع من العقاب أنزله على الذين كانوا من السخف بما يكفي لطرح أسئلة مثيرة للاهتمام إلى هذا الحد. والغريب هو أنّ الرهبان المعنيين لم يكونوا مستائين أو غاضبين البتّة. بل على العكس، فقد غمرت أحدهم البهجة والإثارة، بحيث أعلن، «ما أغرب أنّ كل الحقائق التي جرى الإعراب عنها في السوترات * تتبدّى في رأس شَعرة!» كيف أمكن لركلة أستاذ على صدر راهب أن تُحدث معجزة كهذه لها طبيعة متجاوزة؟

* السوتْرات Sutras هي الكتب البوذية المقدّسة، ومفردتها السوتْرة sutra وهي كلمة سنسكريتية تعني «الخيط». (المترجم).

ورينزاي Rinzai ، وهو معلّم عظيم من معلّمي الزن، كان مشهوراً بتقديم نطق غامض هو «كاتز!» Katz حين يُطرح عليه سؤال. و «توكو ـ سن »Toku-san عظيم آخر تعوّد أن يستخدم عصاه بحرية حتى قبل أن يفتح الراهب فمه. وفي الواقع فإن إعلان توكو ـ سن الشهير يسير على هذا النحو: « ثلاثون ضربة من عصاي حين يكون لديكم شيء تقولونه؛ وثلاثون ضربة مثلها حين لا يكون لديكم شيء تقولونه. » وما دمنا بعدُ على مستوى النسبية والمفهومية، لن يكون في مستطاعنا أن نتفهّم أي شيء من تلك الأعمال التي يقوم بها الأستاذ؛ فلا يمكن لنا أن نكتشف أي نوع من العلاقة بين الأسئلة التي يمكن أن يسألها الرهبان وما يبدو انفجاراً عنيفاً من شخصية حادّة الطبع، إذا أغضينا النظر عن تأثير هذا الانفجار في نفوس السائلين. إنّ عدم تماسك المعاملة كلها واستعصاءها على الفهم يثيران الحيرة والدهشة، وهذا أقل ما يقال.

4

والحقيقة هي أنّ ما يشمل كليّة الوجود الإنساني ليس مسألة التفكير بل مسألة الإرادة بأدلّ معنى للكلمة. وقد يثير العقل كل أنواع الأسئلة ـ ومن كامل حقّه أن يفعل ذلك ـ ولكن أن نتوقّع من العقل الإجابة النهائية هو أن نطلب منه الكثير، لأنّ هذا ليس من طبيعة التفكير. وتكمن الإجابة النهائية في مكان دفين عميق تحت الطبقة السفلى من وجودنا. ويقتضي كشفها أقصى ارتعاش للإرادة. وعندما يتم الشعور بذلك تنفتح أبواب الإدراك ويظهر مشهد جديد لم يُحلم به حتى الآن. إنّ العقل يقترح، ولكن الذي يقرّر ليس المقترح نفسه. والعقل، مهما كان بوسعنا أن نقول عنه، هو في آخر الأمر سطحي، شيء يطفو على سطح الوعي. ولا بد من اختراق السطح للوصول إلى اللاشعور. ولكن ما دام هذا اللاشعور ينتمي إلى ميدان علم النفس، فليس بالإمكان وجود «الساتوري» بالمعنى الموجود في الزن. يجب تجاوز علم النفس واختيار ما يمكن أن يُطلق عليه مصطلح «اللاشعور الوجودي».

ولا بد أن أساتذة السُّنغ قد أدركوا ذلك في خبرتهم الطويلة وفي معاملتهم

لتلاميذهم. لقد أرادوا أن يحطّموا الإيپوريا * العقلية بالـ «مو!» الذي لا يوجد فيه أثر للتفكير بل لمحضِ الإرادة التي تلغي العقل. ولكن عليّ أن أذكّر قرّائي ألاّ يعدّوني معادياً للعقل تماماً. فما أعترض عليه إنّما هو أن يُعدّ العقل هو الواقع الجوهري نفسه. والعقل مطلوب لتحديد أين يكون الواقع، مهما كان التحديد غامضاً. والواقع لا يتمّ فهمه إلاّ إذا تخلّى العقل عن الإدعاء به. والزن يعلّم ذلك ويقترح قولاً بوصفه «كُواناً» له بعض نكهة التفكير، شيء يبدو في تنكّره كأنّه يتطلّب معالجة منطقية، أو بالحريّ يبدو كأنّ ثمت مجالاً لمثل هذه المعالجة. والأمثلة التالية سوف توضح ما أعنيه:

يُروى أن يينو yeno، الأب السادس من الآباء المؤسسين، قد طالب سائله: «أرِني وجهك الأصلي الذي كان لك قبل أن تولد.» و «نانغاكو ييجو» Nangaku Yejo، وهو أحد تلاميذ يينو، سأل شخصاً أراد أن يتنوّر، «من هو الشخص الذي يجيئني هكذا؟» وأراد أحد أساتذة السُّنغ أن يعرف، «أين سنتلاقى بعد أن تموت، وتُحرق جثتك، ويتبعثر كل رمادك؟» وتعوّد هاكوين Hakuin، وهو أستاذ كبير من أساتذة الزن في اليابان الحديثة، أن يرفع إحدى يديه أمام أتباعه، طالباً منهم، «دعوني أسمع صوت يد واحدة وهي تصفق.» ويوجد في الزن الكثير من أمثال هذه الطلبات المستحيلة: «استخدم مجرافك الذي في يديك الفارغتين.» «سر وأنت تمتطي حماراً.» «تكلّم من دون استخدام لسانك.» «اعزف على عودك الذي لا أوتار فيه.» «أوقِف هذا المطر المبلِّل.» إنّ هذه القضايا القائمة على المفارقة سوف تُرهق عقل المرء إلى أعلى درجة من التوتّر، ثم تجعله يميّز في آخر الأمر أنّها هرائية بكل معنى الكلمة ولا تستحق تبديد طاقته الذهنية عليها. ولكن ما من أحد يُنكر معقولية السؤال التالي الذي حيّر الفلاسفة والشعراء والمفكّرين من مختلف الصفات منذ يقظة الوعي البشري. «من أين

---

* الإيپوريا aporia هي الصعوبة في إثبات حقيقة قضية في الظاهر، وذلك لوجود دليل مؤيد ودليل مخالف كذلك. وقد رأى أرسطو أنّ البحث يجب أن يجعل نقطة انطلاقه متابعة أمثال هذه الصعوبات. ودرجت هذه الكلمة في النظرية الأدبية الجديدة للإشارة إلى التناقض الذاتي أو التقويض الذاتي في النص. (المترجم).

نأتي وإلى أين نذهب؟» وكل تلك الأسئلة أو العبارات «المستحيلة» التي يعلنها أساتذة الزن ليست أكثر من تنويعات «غير منطقية» على السؤال الأكثر «معقولية» الذي جرى الاستشهاد به تواً.

وفي حقيقة الأمر أنّك عندما تقدّم آراءك المنطقية في «كوان»، فمن المؤكّد أنّ المعلّم يرفضها رفضاً باتاً أو رفضاً ساخراً. وبعد عدّة مقابلات قد لا تعرف ماذا تفعل ما لم تيأس منه بوصفه «شيخاً متعصّباً جاهلاً» أو بوصفه «شخصاً لا يعرف شيئاً عن «الطريقة العقلانية الحديثة» في التفكير.» ولكن الحقيقة هي أنّ أستاذ الزن يعرف عمله أكثر بكثير مما تعتقدون. لأنّ الزن، في نهاية المطاف، ليس لعبة فكرية أو جدلية من أي نوع. وهو يتعامل مع شيء يتخطّى منطقية الأشياء، حيث يعرف أنّه توجد «الحقيقة التي تحرّر المرء».

ومهما كانت العبارة التي قد يؤلّفها المرء في أي موضوع، فلا مندوحة من أن تكون على سطح الوعي ما دامت عرضة للمعالجة المنطقية بطريقة ما. والعقل يؤدي مقاصد متنوّعة في معيشتنا اليومية، وحتى بقصد محق البشرية إفرادياً أو بالجملة. وما من ريب أنّه الشيء الأكثر نفعاً، ولكنّه لا يحل المشكلة الجوهرية التي يواجهها كل منا في أثناء حياته عاجلاً أم آجلاً. وهي مشكلة الحياة والممات، التي تتعلّق بمعنى الحياة. وعندما نواجه هذه المشكلة، ينبغي للعقل أن يُقر بعجزه عن التغلّب عليها؛ لأنّه يقيناً يصل إلى طريقة مسدودة أو «إيبوريا» aporia هو بطبيعته لا يستطيع تجنّبها. والسبيل العقلي المستور الذي نندفع إليه الآن يشبه «الجبل الفضّي» أو «الجدار الحديدي» المنتصب أمامنا مباشرة. وليس المطلوب لإحداث الاختراق هو المناورة العقلية أو الحيلة المنطقية بل كليّة وجودنا. وهذا يشبه، كما من شأن أستاذ الزن أن يقول لنا، تسلّق عموداً طوله مائة قدم إلى نهايته ومع ذلك يجري الإلحاح عليك أن تتسلّقه بغير انقطاع حتى تضطر أن تقوم بقفزة يائسة، غير مكترث تماماً لسلامتك الوجودية. وفي اللحظة التي تؤدي ذلك تجد نفسك آمناً على «قاعدة زهرة اللوتس في أوج تفتّحها.» وهذا النوع من القفز لا

يمكن أن يحاوله إعمال العقل أو أن تحاوله منطقية الأشياء. ومنطقية الأشياء تؤمن بالتواصل لا بالقفز فوق هوّة منفرجة. والقفز هو ما يتوقع الزن من كل واحد منا أن يؤديه على الرغم من استحالته المنطقية ظاهرياً. ولهذا السبب، يلكزنا الزن من الخلف دائماً لنستمر مع عادتنا في تحكيم العقل لكي نرى بأنفسنا كم بإمكاننا أن نمضي في هذه المحاولة التي لا طائل وراءها. والزن يعرف تمام المعرفة أين يكمن حدّها. على أننا عموماً لا ندرك هذه الحقيقة إلى أن نجد أنفسنا في الرَّدْب [النهاية المسدودة]. وهذه الخبرة الشخصية مطلوبة لإيقاظ كليّة وجودنا، بما أننا راضون عادةً وبارتياح شديد بمنجزاتنا العقلية، التي هي في النهاية، معنيّة بالمحيط الخارجي للحياة.

ولم يكن ما أوصل البوذا في النهاية إلى خبرته في التنوّر هو تدرّبه الفلسفي أو تزمّته الزهدي أو الأخلاقي. فالبوذا لم يصل إليها إلاّ حينما تخلّى عن كل هذه الممارسات السطحية التي تتعلّق بالأمور الخارجية لوجودنا. ولا تكون الحاجة إلى إعمال العقل أو استخلاص العظات الأخلاقية والمفهومات إلاّ لإدراك حدودها. ويهدف تمرين الكوان إلى إشعارنا بكل ذلك صميمياً.

والإرادة في أول معنى لها، كما قلت من قبل، أكثر جوهرية من العقل لأنّها المبدأ الذي يكمن في جذر كل الموجودات وتوحّدها جميعاً وحدة الوجود. والصخور هي حيث تكون ـ هذه هي إرادتها. والأنهار تجري ـ هذه هي إرادتها. والنباتات تنمو ـ هذه هي إرادتها. والطيور تطير ـ هذه هي إرادتها. والبشر يتكلّمون ـ هذه هي إرادتهم. والفصول تتغيّر، والسماء تُنزل المطر أو الثلج، والأرض تهتز أحياناً، والأمواج تتموّج، والكواكب تتألّق ـ كلٌّ يتابع إرادته. ومعنى أن تكون هو أن تريد وكذلك أن تصير. لا شيء في العالم إطلاقاً ليست له إرادته. والإرادة العظيمة الواحدة التي منها تجري كل الإرادات، المتنوّعة بشكل غير محدود، هي ما أسميه «**اللاشعور الكوني** (أو الوجودي)» الذي هو خزّان نقطة الصفر للإمكانات غير النهائية. وهكذا ترتبط الـ «مو!» باللاشعور بعملها على المستوى الإرادي للوعي.

والكوان الذي يبدو فكرياً أو جدلياً يُفضي سيكولوجياً بالمرء في النهاية إلى المركز الإرادي للوعي ومن ثمّ إلى الينبوع نفسه.

5

كما قلت آنفاً، إنّ طالب الزن، بعد مكوثه مع المعلّم بضع سنوات ـ لا بل بضعة أشهر ـ سوف يصل إلى حالة التوقّف التام. لأنّه لا يعرف أي سبيل يسلك؛ وقد حاول أن يحلّ الكُوان على المستوى النسبي ولك من دون أي جدوى. وهو الآن مدفوع إلى الزاوية حيث لا مجال للفرار. وفي هذه المرحلة قد يقول الأستاذ، «حسنٌ أن تُحصر في الزاوية على هذا النحو. لقد آن لك أن تقوم بتغيير كامل لموقفك.» ومن المرجّح أن يواصل الأستاذ قوله، «يجب ألاّ تفكّر بوساطة الرأس، بل بالبطن، بالمعدة.»

قد يبدو هذا الأمر بالغ الغرابة. ووفقاً للعلم الحديث، يمتلئ الرأس بالكتل الرمادية والبيضاء وبالخلايا والألياف المترابطة بهذه الطريقة وتلك. كيف يمكن لأستاذ الزن أن يتجاهل هذه الحقيقة وينصحنا أن نفكّر ببطننا؟ على أنّ أستاذ الزن نوع غريب من البشر. إنّه لن يُصغي إليك وإلى ما يمكن أن تُخبره به عن العلوم قديمة أم حديثة. إنّه يعرف عمله معرفة أفضل من خلال تجربته.

إنّ لي أسلوبي في تفسير الوضع، ولو أنّه ربما كان غير عملي. يمكن تقسيم الجسم إلى ثلاثة أجزاء، هي وظيفياً: الرأس والأجزاء الجوفية والأطراف. والأطراف للحركة والتنقّل، ولكن اليدين فرقتا نفسيهما وتطوّرتا بطريقتهما. وهما الآن للأعمال الإبداعية. وهاتان اليدان بأصابعهما العشرة تشكّل كل أنواع الأشياء التي يُقصد منها حسن حال الجسد. وحدسي هو أنّ اليدين قد تطوّرتا أولاً ثم الرأس، الذي صار بالتدريج عضواً فكرياً مستقلاً. وعندما تُستخدم اليدان على هذا النحو أو ذاك، يجب أن تنفصلا عن الأرض، مفرقتين ذاتيهما عن أيدي الحيوانات الدنيا. وهكذا عندما تتحرّر يدا الإنسان من الأرض على هذا النحو، تاركتين الرجلين حصراً للتنقّل، يمكن لليدين أن تتابعا خط تطوّرهما، الذي يُبقي الرأس منتصباً ويتيح للعينين أن تعاينا محيطاً

أرحب. والعين عضو فكري، في حين أنّ الأذن عضو أكثر بدائية. أما الأنف، فالأفضل أن يُبقي نفسه بعيداً عن الأرض، لأنّ العين بدأت الآن تشهد أفقاً أوسع. واتّساع مجال الرؤية هذا يعني أنّ العقل يصبح منفصلاً أكثر فأكثر عن الأشياء الحسيّة، جاعلاً نفسه عضو التجريد والتعميم العقليين.

وهكذا يرمز الرأس إلى التفكير، والعين، بعضلاتها المتحرّكة، هي أداته المفيدة. غير أنّ الجزء البطني الذي يشتمل على الأحشاء تسيطر عليه الأعصاب غير الإرادية ويمثّل المرحلة الأكثر بدائية من التطوّر في بنية الجسم البشري. والأجزاء البطنية أقرب إلى الطبيعة، التي يأتي كلّنا منها وإليها نعود. وهي من ثم على صلة أكثر حميمية بالطبيعة ويمكن الإحساس بها والتحدّث معها وإخضاعها لـ «المعاينة». ولكن المعاينة ليست عملية عقلية؛ إنّها، إذا أمكن لي أن أقول، عملية عاطفية. وقد تكون كلمة «الإحساس» كلمة أفضل إذا استُخدم المصطلح بمعناه الجوهري.

والمعاينة العقلية هي وظيفة الرأس ولذلك مهما بلغ فهمنا للطبيعة من هذا المصدر فهو تجريد أو تمثيل للطبيعة وليس الطبيعة نفسها. والطبيعة لا تكشف نفسها كما هي للعقل ـ أي للرأس. وإنّ الأجزاء البطنية هي التي تحس بالطبيعة وتفهمها كما هي. وهذا النوع من الفهم، الذي يمكن أن يدعى عاطفياً أو إرادياً، يشتمل على الوجود الكلّي للشخص كما ترمز إليه الأجزاء البطنية من الجسم. وعندما يقول لنا أستاذ الزن أن نحتفظ بالكوان في بطننا، فهو يعني أن يهتم المرء بالكوان بكليّة وجوده، أي أن يواحد المرء نفسه معه تمام المواحدة، لا أن ينظر إليه عقلياً أو موضوعياً كأنّه شيء نستطيع أن نقف بعيداً عنه.

وقد زار في إحدى المرّات عالم أمريكي بعض الناس البدائيين، وعندما قيل لهم إنّ الغربيين يفكّرون برؤوسهم، خال البدائيون أن الأمريكيين كلهم مجانين. قالوا، «نحن نفكّر بالبطن.» والناس في الصين وكذلك في اليابان ـ ولا أعرف كيف الحال في الهند ـ كثيراً ما يقولون حين تنشأ بعض المشكلات الصعبة، «فكّر ببطنك» أو ببساطة «اسأل بطنك.» وهكذا، حين تنشأ أيّة مسألة تتعلّق بوجودنا، نُنصح بأن «نفكّر» بالبطن ـ لا بأي جزء قابل للفصل عن الجسم. إنّ «البطن» يمثّل كليّة كيان المرء، في حين أنّ

الرأس، وهو آخر الأجزاء نمواً في الجسم، يمثّل التفكير. والعقل في ماهيّته يخدمنا في تشييء الموضوع الذي هو قيد الدراسة. ولذلك، وخصوصاً في الصين، فإنّ الشخص المثالـي بديـن إلى حد ما في الشكل، ناتئ البطن، كما هو مصوّر في شخص هوتي Hotei (پو ـ تاي Pu-tai في الصينية *)، الذي يُعدّ تجسيداً للبوذا القادم «مايتريا» Maitreia . (19)

و «التفكير» بالبطن يعني في الواقع السيطرة على الحجاب الحاجز لترك مجال للأعضاء الصدرية لتأدية وظيفتها كما ينبغي والمحافظة على الجسم مستقراً ومتكيّفاً بصورة جيّدة مع استقبال الكُوان. وليس المقصود من الإجراء كلّه هو جعل الكُوان مادة لإعمال العقل؛ لأنّ العقل دائماً يُبعد موضوعه عنه، لينظر إليه عن بُعد، كأنّه خائف من ملامسته خوفاً قاتلاً، إذا لم نذكر شيئاً عن القبض عليه والإمساك به بيديه العاريتين. والزن، على العكس، لا يقول لنا أن نمسك بالكُوان باليدين والبطن وحسب، بل أن نواحد أنفسنا معه بطريقة أكمل، ولذلك عندما آكل أو أشرب فلست أنا بل الكوان هو الذي يأكل ويشرب. وعندما يتم الوصول إلى ذلك يحلّ الكُوانُ نفسه من دون أن أفعل أي شيء أكثر من ذلك.

وبالنسبة إلى أهمية الحجاب ا لحاجز في بنية الجسم البشري ليست لديّ أيّة معرفة من وجهة النظر الطبية، ولكن فهمي القائم على الفهم المشترك، والمبني على تجارب معيّنة، هو أنّ الحجاب الحاجز في صلته بالجزء البطني له دور كبير يقوم به في إحساس المرء بالأمان، آت من أنّه مرتبط ارتباطاً صميمياً بأساس الأشياء؛ أي بالواقع الجوهري. وإقامة هذا النوع من العلاقة يُدعى في اليابانية «كوفو سورو» kufu suru.

* عندما كنت في الصين في صيف 2002 رأيت في محلات بيع الأشياء التذكارية تماثيل متنوّعة لهذا الرجل البدين ذي البطن البارز؛ وكان المرافق يقول لنا إنّه «بوذا» a Buddha، ويفسّر لنا ضخامة بطنه بأنّها ترمز إلى أنه يحمل الكثير من الأفكار. وبما أنّ الكثيرين منّا يعتقدون أنّ كلمة«بوذا» تعني شخصاً بعينه، وليست مرحلة من مراحل التطوّر الروحي لأي إنسان، فقد اعتقد بعض الأصحاب أنّ التمثال يرمز إلى البوذا شاكيموني، مؤسس البوذية، على الرغم من أنّ التماثيل والصور التي ترمز إليه لا تصوّره بديناً أبداً. وقد اشترى أحد الأصحاب تمثالاً للبوذا مايتريا وهو يعتقد أنّه تمثال للبوذا شاكيموني، أو كما يمكن أن يقال، للبوذا. (المترجم).

وعندما يقول لك أستاذ الزن أن تُقيم علاقة «الكوفو» مع «الكوان» الذي لديك بجزئك البطني ، فهو لا يعني إلاّ محاولة الإقامة الناجحة لهذه العلاقة . ولعلها طريقة بدائية أو قبل علمية في الكلام ـ هذه الطريقة في محاولة إقامة علاقة بين الحجاب الحاجز والبطن والواقع الجوهري . ولكن من جهة أخرى ، لا شك أننا أصبحنا عصبيين جداً حيال الرأس وأهميته في نشاطاتنا الفكرية . وفي كل الأحوال لا يُحلّ الكوان بالرأس ؛ أي عقلياً أوفلسفياً . ومهما بدت المقاربة المنطقية مستحبة أو ممكنة في البداية ، فالكوان مصمّم على أن يُحسم في النهاية بالأجزاء البطنية .

خذوا حالة العصا في يديّ الأستاذ . إنّه يرفعها ويعلن ، «إنني لا أسميها عصا فماذا تسمونها؟» قد يبدو هذا كأنّه يتطلب إجابة جدلية ، لأن الإعلان أو التحدّي يساوي القول ، «حين لا تكون (أ) هي (أ) فماذا تكون؟» أو «حين لا يكون الله هو الله ، فماذا يكون؟» إنّ قانون الهوية المنطقي منتهك هنا . إذ عندما تُعرَّف (أ) مرّة بأنّها (أ) فيجب أن تظل (أ) وليس (لا أ) أو (ب) أو (س) . ومن شأن المعلّم في بعض الأحيان أن يقدّم إبانة أخرى : «العصا ليست عصاً ومع ذلك هي عصاً . » وعندما يقارب التلميذ المعلّم بعقل منطقي ويعلن أنّ التحدي هرائي برمّته ، يكون على يقين من أنه سيصاب بلطمة من العصا التي في يديّ المعلم . ولا يمكن للتلميذ أن يهرب من المأزق الذي يُساق إليه ، لأنّ المعلّم صلب ويرفض رفضاً باتّاً أن يستسلم لأي قدر من الضغط الفكري . و أيّاً ما كان «الكوفو» الذي يضطر التلميذ الآن أن يقوم به فيجب أن يتمّ كلّه في أجزائه البطنية لا في رأسه . وعلى العقل أن يُخلي مكانه للإرادة .

ولنقدّم مثالاً آخر . لقد طالب الأب السادس من الآباء المؤسسين أن يرى «الوجه الذي كان لك قبل أن تولد . » والجدل ليس مفيداً هنا . والطلب ينسجم مع قول المسيح ، «إنني أكون قبل أن يكون إبراهيم . » ومهما كان تفسير اللاهوتيين المسيحيين التقليدي ، فكينونة المسيح تتحدّى إحساسنا البشري بالزمن المتسلسل . وكذلك الأمر بالنسبة إلى «وجه» الأب السادس . وقد يحاول العقل كل ما بوسعه ، ولكن الأب السادس وكذلك المسيح سوف يرفضان بمنتهى اليقين أن تكون للمحاولة العقلية أيّة صلة بالموضوع . وعلى الرأس أن ينحني الآن للحجاب الحاجز وأن ينحني العقل

للروح. وينبغي خلع المنطق وعلم النفس، ووضعهما خلف كل نوع من أنواع التفكير العقلي.

ولنواصل هذا الحديث الرمزي: إنّ الرأس هو الشعور في حين أنّ البطن هو اللاشعور. وحين يقول المعلّم لتلاميذه أن يفكّروا بالجزء الأدنى من الجسم، فهو يقصد أنّ الكوان يجب إنزاله إلى المجال اللاشعوري وليس الشعوري من الوعي. والكوان هو «الغوص» في الوجود الكلّي لا التوقّف عند المحيط الخارجي. وحرفياً، ليس لهذا الكلام معنى إذا فُهم حرفياً، وهو غني عن القول. ولكننا حين ندرك أنّ باطن اللاشعور حيث «يغوص» الكوان هو حيث حتّى «الآلاية - ڤِجنانَة» alaya - vijnana (الوعي الحافظ كل شيء)، [20] لا يمكن الإمساك به، نرى أنّ الكوان لم يعد في مجال إعمال العقل، وهو متواحد كليّاً مع الذات. والكوان الآن يتجاوز كل حدود علم النفس.

وعندما يتم تجاوز هذه الحدود كلّها ـ وهذا يعني تجاوز حتّى ما يسمّى اللاشعور الجماعي ـ يلتقي المرء ما هو معروف في البوذية «أدارسانه جْنانَه» adarsanajnana «المعرفة المرآتية». ويتم اختراق ظلام اللاشعور ويرى المرء كل الأشياء كما يرى وجهه في المرآة ذات اللمعان المتألّق.

6

لقد بدأ منهج الكوان في دراسة الزن، كما أسلفت، في الصين في القرن الثاني عشر مع أساتذة السُّنغ، من أمثال «غوسو هويين Goso Hoyen (المتوفى سنة 1104)، وينغو كوكوغون Yengo kokugon (1063-1135)، و«دايبه سوكو» Daye Soko (1089-1163). إلاّ أنّ تنظيمه قد حصل في اليابان بُعيد دخول الزن في القرن الثالث عشر. وفي البدء كان الكوان يُصنّف تحت ثلاثة عناوين: الحدسي ـ البراجنا (ريتشي richi)، والعملي (كيكوان kikwan)، والنهائي (كوجو kojo). وبعدئذ قام هاكوين Hakuin وأتباعه في القرن السابع عشر بتوسيعها إلى خمسة أو ستة، ولكن

تظل التصنيفات الثلاثة القديمة صحيحة من حيث الجوهر. ولكن ما دام المخطط قد اكتمل، فإنّ كل طلاب الزن الذين ينتمون إلى مدرسة رينزاي في هذه الأيام يدرسون الزن وفقاً لها، والدراسة مقولبة تقريباً وتُظهر إلى هذا الحد أمارات التدهور.

والأمثلة الكلاسيكية والنموذجية على دارسي الكوان يوفرها «بوكّو كوكوشي» Bokko Kokushi (1226 - 1286) في الصين و«هاكــوين» (1685 - 1768) في اليابان. [21] ومقاربة ذلك النظام غير الكواني للزن متمثّلة، بمقدار ما لدينا من مــدوّنات، بـ «رينزاي» (المتــوفى سنة 867) في الصين و «بانكي (1622 - 1693) Bankei في اليابان. [22] ويُنصح الباحثون المهتمون بالمزيد من الدراسة السيكولوجية للزن بمتابعة بعض أعمالي في هذا الموضوع.

وبودي أن أضيف هنا بضع كلمات. إنّ كلمة «جْنانة» jnana تُترجم عادة إلى «المعرفة»، ولكن قد يكون الأفضل أن نترجمها إلى «الحدس» لنكون دقيقين. وأنا في بعض الأحيان أستخدم في ترجمتها «الحكمة المتجاوزة»، ولا سيما حين تسبقها «پْرا» pra، كما في كلمة «پراجنا» prajna. والواقع أنّه حتى عندما يكون لنا «حدس»، يظل الشيء أمامنا ونحن نشعر به أو ندركه أو نراه. وهنا انقسام إلى ذات وموضوع. أما في «پْراجنا» فلا يعود لهذا الانقسام وجود. و «پراجنا» لا ترتبط بالأشياء المتناهية في ذاتها: إنّ كليّة الأشياء هي التي تصير شاعرة بذاتها في ذاتها. وهذه الكليّة ليست محدودة على الإطلاق. فالكليّة غير المتناهية هي فوق فهمنا البشري العادي. ولكن الحدس ـ الپْراجنا هو الحدس الكلي للمحدود «الذي لا يمكن فهمه»، وهو أمر لا يحدث في خبرتنا اليومية المحدودة بالأشياء أو بالحوادث المتناهية. ولذلك فـ «الپراجنا»، بكلمات أخرى، لا يمكن أن تحدث إلاّ عندما تتواحد موضوعات الحس والعقل المتناهية باللامتناهي نفسه. وبدلاً من القول إنّ اللامتناهي يرى نفسه في نفسه، فالأقرب إلى خبرتنا البشرية بكثير أن نقول إنّ الشيء الذي يُعدّ متناهياً، ومنتمياً إلى العالم المنقسم إلى ذات وموضوع تدركه الـ «پْراجنا» من وجهة نظر عدم التناهي. ورمزياً، فإنّ المتناهي يرى نفسه إذن منعكساً في مرآة اللامتناهي. وينبئنا العقل أنّ الشيء متناه،

ولكن البراجنا تناقض ذلك، معلنة أنّه اللامتناهي وراء مجال النسبية. ومن الوجهة الأونطولوجية يعني هذا الأمر أنّ كل الأشياء أو الكينونات النهائية ممكنة بسبب اللامتناهي الكامن خلفها، أو أنّ الأشياء منتشرة نسبياً ولذلك تنتشر انتشاراً محدوداً في مجال عدم التناهي الذي لولاه لما كان لها من مرسى.

وهذا يذكّرنا برسالة القديس بولص إلى أهل كورنتس («رسالة القديس بولص الأولى إلى أهل كورنتس» 12:13) التي يقول فيها[23] : «إننا الآن ننظر إلى الانعكاس المشوَّش في المرآة، أما حينئذ فوجهاً إلى وجه؛ وأنا الآن لا أعرف غير لمحات من المعرفة، ثم سوف أدرك الله كما أدركني.» وكلمة «الآن» تشير إلى سلسلة زمنية محدودة، في حين أنّ «حينئذ» هي الخلود، الذي هو في اصطلاحاتي «الحدس ـ البْراجنا». وفي الحدس ـ البراجنا أو «المعرفة» أرى الله كما هو في ذاته، لا «انعكاسه المشوَّش» أو «اللمحات» المتشظّية منه، لأنني أقف أمامه وجهاً إلى وجه، لا بل لأنني مثله.

والـ «أدارسانه جْنانَه»adarsanajnana تكشف نفسها حين يتم اختراق باطن اللاشعور، أي باطن الـ «ألاية ـ ڤجنانة»، ولا يكون ثمت غير الحدس ـ البراجنا. والإرادة الأوليّة التي تخرج منها كل الأشياء، ليست عمياء ولا شعورية؛ إنّها تبدو كذلك بسبب جهلنا (أڤيديا avidya) الذي يقتّم المرآة. ويجعلنا نسّائين حتى لحقيقة وجودها. والعماء في جانبنا وليس في جانب المشيئة، التي هي أولاً وجوهرياً فكرية بمقدار ما هي إرادية. فالإرادة هي الـ «براجنا» مع الـ «كَرونا»، أي الحكمة مع المحبة. وعلى المستوى النسبي المحدود المتناهي، يبدو أنّ الإرادة تنكشف متشظّية؛ أي أننا ميّالون إلى أن نحسبها شيئاً منفصلاً عن نشاطاتنا الذهنية. ولكنها حين تكشف ذاتها من مرآة «أدارسانه جْنانَه»، فهي «الله كما هو». وفيه لا اختلاف بين الـ «براجنا» والـ «كَرونا». فعندما تُذكر إحداهما تتقدّم الأخرى لا محالة.

ولا أستطيع أن أتمالك نفسي عن إضافة كلمة أو كلمتين هنا. إذ يجري في بعض الأحيان الحديث عن العلاقة الشخصية المتبادلة في صلتها بممارسة الكوان حيث يقف المعلّم ضد مقاربة التلميذ العقلية بصلابة وحزم، ويشعر التلميذ، وقد أخفق في العثور

على ما ينبغي فعله في هذه الحالة، كأنّه معتمد تمام الاعتماد على يد المعلّم المساعدة له على النهوض. وفي الزن فإنّ هذا النوع من العلاقة بين المعلّم والتلميذ مرفوض من حيث أنّه لا يُفضي بالتلميذ إلى خبرة التنوّر. لأنّ الـ «مو!» في الكوان، الذي يرمز إلى الواقع الجوهري نفسه، وليس المعلّم، هو الذي سيُبرز لاشعور التلميذ. إنّ الـ «مو!» الكُواني هو الذي يجعل المعلّم يوقع التلميذ، الذي حين يصحو سيصفع وجه المعلّم. ليست هناك «ذات» في حالتها المحدودة المتناهية في هذه المواجهةشبه المتصارعة. والأهم أن يكون هذا مفهوماً على نحو لا يقبل الغلط في دراسة الزن.

هـ. الخطوات الخمس (غو - إ)

1

أحيل إليّ عدد من الأسئلة [24] ـ الأسئلة التي تمخّضت عن أولى الجلسات في هذه «الحلقة الدراسية الحرّة» ـ واكتشفت وأنا أدقّق النظر فيها أنّ جلّها قد بدا أنّه قد فاتته المسألة المحورية أو المركزية التي يدور حولها الزن. وهذا ما جعلني أقرّر اليوم أن أقول المزيد حول حياة الزن وتعاليمه.

يمكن لنا القول إنّ الزن موضوع غريب نستطيع أن نكتب ونتكلّم عنه إلى أمد طويل لا نهاية له، ولا نستطيع مع ذلك أن نستنفد كل محتوياته. ويمكن لنا، من جهة أخرى، إذا أردنا، أن نقيم الدليل عليه برفع أصبع واحد أو بسعلة أو بغمزة عين أو نطق صوت خال من المعنى.

لهذا قيل إنه لو استحالت كل المحيطات التي على الأرض حبراً، وكل الجبال ريشة، وتحوّل العالم بأسره إلى صحائف من الورق، وطُلب إلينا أن نكتب في الزن، لما أمكن أن ينال الزن التعبير الوافي. فلا عجب أن يخفق لساني القصير، المختلف تمام الاختلاف عن لسان البوذا، في جعل الناس يصلون إلى فهم الزن في المحاضرات الأربع السالفة.

إنّ التقديم المجَدوَل التالي لـ «الخطوات» المعروفة بـ «غو ـ إ» في التدرّب على الزن سوف ييسّر فهمنا للزن. والـ «غو» في «غو ـ إ» تعني «خمساً» والـ «إ» تعني «وضعاً» أو «درجة» أو «خطوة». وهذه الخطوات الخمس المنقسمة إلى مجموعتين: عقلية، وعاطفية أو إرادية. فالخطوات الثلاث الأولى عقلية والخطوتان الأخيرتان عاطفيتان أو إراديتان. والخطوة الوسطى، وهي الثالثة، إنّما هي نقطة العبور التي عندها تبدأ المرحلة

العقلية تصبح إرادية وتتحوّل المعرفة إلى حياة. وهنا يغدو الفهم العقلي لحياة الزن دينامياً. تتجسّد «الكلمة»؛ وتتحوّل الفكرة المجرّدة إلى شخص حي يحسّ ويريد ويأمل ويطمح ويعاني. ويكون قادراً على القيام بأي مقدار من العمل.

وفي أولى «الخطوتين» الأخيرتين، يبذل إنسان الزن قصارى جهده لتحقيق تبصّره. ويبلغ في النهاية غايته، التي هي حقّاً ليست بغاية.

وتُقرأ الـ «غو - إ» في اليابانية كما يلي:

1- شو	تشو	هِنْ	hen	chu	sho	«الهِنْ في الشو».
2- هن	تشو	شو	sho	chu	Hen	«الشو في الهِنْ».
3- شو	تشو	راي	rai	chu	sho	«القادم من الشو».
4- كِنْ	تشو	شِ	shi	chu	Ken	«الواصل إلى الكِنْ».
5- كِنْ	تشو	تو	to	chu	Ken	«الماكث في الكِنْ»

ويشكّل الـ «شو» و الـ «هِنْ» مثنوية مثل الـ «يين» والـ «يانغ» * في الفلسفة الصينية. وكلمة الـ «شو» تعني حرفياً «الصحيح» أو «المستقيم» أو «الصائب» أو «المستوي»؛ وتعني الـ «هِنْ» «الجزئي» أو «أحادي الجانب» أو «غير المتوازن» أو «المائل إلى أحد الجانبين». وستكون المرادفات العربية على هذا النحو:

الشو	الهِنْ
المطلق	النسبي
غير المحدود	المحدود
الواحد	الكثير
الله	الدنيا

* من المحتمل أن يكون تسو - ين Tsou - Yen (زهاء 305 - 240 ق. م) هو الذي أسس مدرسة الـ «يين» Yin والـ «يانغ» Yang في الفلسفة الصينية، وهي المحاولة الباكرة في علم الكون، القائمة على التعارض بين الـ «يين» الصينية، والـ «يانغ» ومذهب العناصر الخمسة (المعدن والخشب والماء والنار والتراب)، ذلك التعارض الذي يعمل في حلقات منتظمة في إنتاج الطبيعة والتاريخ. (المترجم).

الظلمة (عدم التمييز)	النور (المتميّز)
التماثل	التباين
الفراغ (سوْنَيَتا)	الشكل والمادة (نامَروبَه)
الحكمة (بْرَجْنا)	المحبة (كَرونا)
رِ (لِ) « الشامل»	جِ (شِ) «الخاص»

(ولنرمز إلى « شو» بـ «آ» وإلى «هِنْ» بـ «ب» .)

١ . تعني الـ «شو تشو هِنْ» ، أي «الهِنْ في الشو» ، أنّ الواحد في الكثير ، والله في الدنيا ، وغير المحدود في المحدود ، وما إلى ذلك . وحين نفكّر يقف الـ «شو» والـ «هِنْ» متعارضين ولا سبيل إلى التسوية بينهما . ولكن هيهات في الواقع لـ «الشو» أن يكون «الشو» ولا لـ «الهِنْ» أن يكون «الهِنْ» عندما يقف كل منهما بذاته . وما يجعل الكثير (الهن) كثيراً هو أنّ الواحد فيه . فلو لم يكن الواحد فيه لما أمكن لنا حتّى أن نتحدّث عن الكثرة .

٢ . يتمّم المذكورَ في الفقرة الأولى الـ «هِنْ تشو شو » ، أي الـ « هِنْ في الشو» . فإذا كان الواحد في الكثير ، وجب أن يكون الكثير في الواحد . والكثير هو ما يجعل الواحد ممكناً . فالله هو الدنيا والدنيا هي في الله . والله والدنيا منفصلان وليسا متواحدين بمعنى أنّ الله لا يستطيع الوجود خارج الدنيا وأنّه لا يمكن تمييز أحدهما من الآخر . إنّهما واحد ومع ذلك يحتفظ كل منهما بفرديته : الله يتخصّص إلى مالانهاية وعالم الخواص يجد نفسه آوياً إلى حضن الله .

نصل الآن إلى الخطوة الثالثة في حياة إنسان الزن . وهذه هي المسألة الأشد حسماً حيث تتحوّل الخاصية العقلية في الخطوتين السالفتين إلى خاصية إرادية ويصبح إنسان الزن حقاً شخصية حيّة تحس وتريد . لقد كان إلى الآن عبارة عن رأس أو عقل مهما كانت دقة المعنى الذي يمكن أن يُفهم به ذلك . والآن هو مزوّد بالبدن بكل محتوياته الأحشائية وكذلك بكل الأطراف ، ولا سيما اليدين ، اللتين قد يزداد عددهما حتى

يصل إلى الألف (الذي يرمز إلى غير المحدود) كأيدي البودهيساتفا كوانون kwanon. وهو يشعر في حياته الداخلية كما شعر الطفل الصغير البوذا الذي ما كاد يخرج من بطن أمّه حتى نطق قائلاً: «السماء من فوق، والأرض من تحت، وأنا وحدي الفرد المكرَّم أكثر من غيره.»

وعَرَضياً أقول، إنني حين أستشهد بهذا النطق للبوذا فقد يبتسم الناس من ذوي العقل العلمي ويقولون: «يا للهراء! كيف أمكن لرضيع قادم حديثاً أن يصوغ هذه العبارة الفلسفية العميقة؟ أمر لا يصدّق بتاتاً!» و أعتقد أنّهم مصيبون. ولكن يجب أن نتذكّر أننا حين نكون كائنات عاقلة فنحن في الوقت نفسه، وكما آمل، المخلوقات الأشد بعداً عن العقل، المولعة بكل الأنواع المنافية للعقل التي تُدعى المعجزات. ألم يقم المسيح من الموت وصعد إلى السماء، برغم أننا لا نعلم أي نوع من السماء كانت؟ ألم تقم أمّه، مريم العذراء، حتّى وهي حيّة بالعجيبة نفسها؟ إنّ العقل يقول لنا شيئاً واحداً، ولكن ثمت شيئاً بجانب العقل في كل واحد منا ييسّر لنا تقبّل ا لمعجزات. وفي الواقع أننا، نحن النوع من البشر الأشد عادية، نجترح المعجزات أيضاً في كل لحظة من حياتنا، بقطع النظر عن اختلافاتنا الدينية.

وقد كان لوتر هو الذي قال، «هنا أقف، لا أقوى على فعل شيء آخر.» وكان هياكوجو Hyakujo هو الذي حين سئل عن أعجب شيء أجاب، «أقعد وحيداً على قمّة جبل دَيُّو.». وجبل دَيُّو هو المكان الذي أُقيم فيه ديره، ولم تجر الإشارة في الأصل الصيني إلى أي شيء أو أي شخص قاعد؛ فالجملة هي «وحيداً يقعد جبل دَيُّو». فالقاعد غير متميّز من الجبل. ووحدة إنسان الزن ملحوظة على الرغم من أنّه في عالم التعدّد.

وليس «الإنسان الحقيقي الذي لا لقب له» عند «رينزاي» غير الواحد الذي هو في هذه اللحظة أمام كل واحد منا، وبمنتهى اليقين يُصغي إلى صوتي وأنا أتكلّم أو إلى كلماتي وأنا أكتب. أليست هذه أعجبَ واقعة نَخبُرها جميعاً؟ ومن هنا كان إحساس الفيلسوف بـ «لغز الوجود»، إذا أحسّ به فعلاً.

إننا في العادة نتكلّم عن «أنا» إلاّ أنّ «أنا» هو مجرّد ضمير وليس الواقع ذاته. وكثيراً

ما أشعر بالرغبة في السؤال «ماذا يمثّل «أنا»؟ وما دام «أنا» ضميراً مثل «أنت» أو «هو» أو «هي» فما الذي يقف وراءه؟ هل بوسعك أن تميّزه وتقول «هذا هو»؟» إنّ العالم النفسي ينبئنا أنّ «أنا» غير موجود، أي أنّه مجرّد مفهوم يدل على بنية علاقات أو تكاملها. على أنّ الأمر الغريب هو أنّه حين يغضب الـ «أنا» يود أن يدمّر الدنيا بأسرها، يدمّرها مع البنية التي هو رمز لها. فمن أين يستمد مجرّد مفهوم ديناميّاته؟ ما الذي يجعل الـ «أنا» يعلن أنّه الشيء الحقيقي الوحيد في الوجود؟ ولا يمكن للـ «أنا» أن يكون مجرّد تلميح أو وهم، ولا بد من أن يكون شيئاً أكثر حقيقية وماديّة. وهو حقيقي ومادي حقاً لأنّه «هنا» حيث يشكّل الـ «شو» والـ «هِنْ» اتحاداً حيّاً للتناقض. وكل الطاقة التي يملكها «أنا» تأتي من هذا الاتحاد. ووفقاً لـ «مايستر إكارت»، فإنّ البرغوث في الرب أكثر حقيقية من الملاك من حيث هو. فلا يمكن للـ «أنا» الخادع أن يكون «الواحد الأجلّ».

و «الشو» في «شو تشو راي» لا تُستخدم بالمعنى نفسه المستخدم في «شو تشو هِن» أو في « هِنْ تشو شو». فالـ «شو» في «شو تشو راي» يجب أن تُقرأ مع «تشو» التي تليها بوصفها «شو تشو». ومعناها «من وسط شو مباشرة بوصفها هِنْ وهِنْ بوصفها شو». و«راي» تعني «يأتي» أو «يبرز». ولذلك فالتركيب «شو تشو راي» كلّه يعني «الواحد القادم مباشرة من وسط شو وهِنْ في وحدتهما المتناقضة.»

وإذا ثبّتنا الصيغ التالية حيث تكون « شو» هي «آ» و « هِنْ» هي «ب»، كانت الخطوة الأولى هي :

آ ← ب

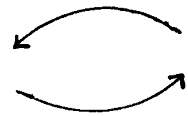
والثانية هي

آ → ب

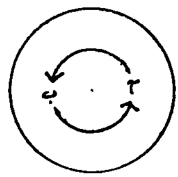
وكانت الثالثة هي :

آ ⇄ ب

ولكن بما أنّ الخطوة الثالثة هي نقطة تحوّل العقلي إلى إرادي وتحوّل المنطق إلى شخصية، فهي تصاغ بالطريقة التالية:



وهذا يعني أنّ كل خط مستقيم يتحوّل إلى حركة دلالية منحنية؛ وعلينا أن نتذكّر أنّ السهم المنحني ليس كافياً كما أنّ الحركة ليست مجرّد شيء آلي بل هي حيّة وإبداعية ولا تنضب. وربما كان بالإمكان أن نضع الرمز كله في دائرة، لنجعله يمثّل «دْهَرْمَة كَكْرَة» dharmacakra، العجلة الكونية في دورانها الذي لا ينتهي، هكذا:



أو يمكن لنا أن نجعل الرمز الصيني في شكليه الين واليانغ صيغة ملائمة للرمز شو تشو راي:



إنّ «راي» في «شو تشو راي» مهمة. والحركة يشار إليها جنباً إلى جنب مع «شِ» في الخطوة الرابعة «كِنْ تشو شِ». ومعنى «راي» «يخرج»، ومعنى «شِ» «في طور الوصول إلى غاية»، أو «التحرّك نحو الهدف». والتجريد المنطقي، «اللوغوس»، يخطو الآن خارج قفصه ويغدو متجسّداً، ومتشخصناً، ويسير مباشرة إلى عالم التعقيدات شأن «الأسد ذي الشعر الذهبي».

وهذا «الأسد ذو الشعر الذهبي» هو الـ «أنا» الذي هو في الوقت نفسه محدود وغير محدود، عابر ودائم، مقيّد وحر، مطلق ونسبي. وتذكّرني هذه الصورة الحيّة بلوحة مايكل أنجلو الشهيرة «المسيح في يوم الحساب»، وهي لوحة جصيّة جدارية في كنيسة

«سِستين» الصغيرة في الفاتيكان * إلاّ أنّ «أنا» الزن، وبمقدار ما يسير نحو الخارج، ليس كالمسيح البتّة، في طاقته العالية واستخدامه للسلطة وأوامره. بل هو حليم وغير متطفّل ومترع بالتواضع.

يتحدّث بعض الفلاسفة واللاهوتيين عن «الصمت» الشرقي في تعارضه مع «الكلمة» الغربية التي تغدو «الجسد». على أنّهم لا يفهمون ماذا يعني الشرق حقيقة بـ «الصمت»، لأنه لا يقف ضد «الكلمة»، بل هو الكلمة نفسها، وهو «الصمت الراعد» وليس الصمت الغائص في أعماق العدم، وليس الصمت المستغرق في عدم الاكتراث الأزلي للموت. إنّ الصمت الشرقي يشبه عين الإعصار؛ إنّه مركز العاصفة الهائجة ولا حركة ممكنة من دونه. واستلال مركز السكون هذا مما يحيط به هو أنّ نفهمه conceptulise it ونقضي على معناه. والعين هي ما يجعل الإعصار ممكناً. وتشكّل العين والإعصار مجتمعين الوحدة الكليّة. والبطة العائمة بهدوء على سطح البحيرة لا يجوز أن تُفصل عن ساقيها المتحرّكتين بمنتهى الهمة، برغم أنّهما لا تبينان تحت الماء. والمثنويون عموماً يفوتهم الكل في كليّته المتماسكة الملموسة.

والذين يفكّرون مثنوياً ميّالون ـ من منظور أحادي الجانب ـ إلى أن يؤكدوا الوجه المتحرّك أو الوجه الجسدي المرئي للواقع وإلى أن يعلّقوا عليه أشدّ الأهمية بتجاهلهم كل شيء سواه. ورقصة الباليهِ، مثلاً، هي نتاج الغرب على نحو مميّز. والحركة الإيقاعية للجسد والأطراف تُحصى بمنتهى الرشاقة في كل تعقيداتها المتناغمة. ولنقارنها برقصة «النو» اليابانية. يا للتباين ! فالباليه تكاد تكون هي الحركة نفسها، إذ تكاد الأقدام لا تلامس الأرض. فالحركة في الهواء؛ والاستقرار واضح الغياب. أما في الـ «نو» فخشبة المسرح تقدّم مشهداً مختلفاً تمام الاختلاف. إنّ الممثل يبتعد عن الـ «هنميتشي» hanmichi إلى تحديق الجمهور المرتقِب، بثبات ووقار، وكأنّه يؤدي شعيرة

* كنيسة سِستين الصغيرة Sistine Chapel: كنيسة خاصة غير أبرشية في الفاتيكان، بناها البابا سكستوس الرابع (1414 - 1484)، وتحتوي على السقف الذي قام مايكل أنجلو بالرسم عليه وكذلك على اللوحة الجصيّة الجدارية الشهيرة «المسيح في يوم الحساب». (المترجم).

دينية، مبقياً يديه على الأرض برسوخ ومركز جاذبيته في الأجزاء البطنية من جسده. إنّه يتحرّك كأنّه لا يتحرّك. إنّه يوضح تمثيلياً مذهب لاوتسه في فعل اللافعل.

كذلك ليس إنسان الزن متطفّلاً، وإنّما هو متوارٍ على الدوام وبعيد عن الادّعاء بكل معنى الكلمة. وهو حين يعلن أنّه «الفرد المكرّم أكثر من غيره» لا يكون في سيمائه الخارجي شيء يكشف حياته الداخلية. إنّه المحرِّك غير المتحرّك. وهذ، بالفعل، هو حيث ينبثق الـ «أنا» الحقيقي، لا الـ «أنا» الذي يؤكده كل منّا عادة، وإنّما لـ «أنا» المكتشف ذاته sub specie eternitatis، في غمرة اللاتناهي. وهذا الـ «أنا» هو آمن أرض يمكن لنا جميعاً أن نجدها في أنفسنا وأن نقف عليها من دون وجل، ومن دون الإحساس بالقلق، ومن دون لحظة الحيرة المرهقة. وهذا الـ «أنا» منسي إلى حدّ قريب من العدم لأنّه ليس متواقحاً ولا يدّعي بصخب أنّه متميّز ومُبجَّل أشد التبجيل. والمثنويون يفوتهم ذلك، وهم يمجدّون راقص الباليه ويُضجرهم ممثّل الـ «نو».

وعندما كنّا نناقش فكرة سوليفان * عن القلق، بدا أنّ القلق يمكن أن يكون من نوعين، هما القلق العصابي والقلق الوجودي، وأنّ الثاني أساسي أكثر، وفضلاً عن ذلك أنّ القلق الأساسي حين يتمّ حلّ مشكلته تُحلّ مشكلة القلق العصابي. وتنجم كل أشكال القلق عن أنّه يوجد في مكان ما من وعينا الشعور بالمعرفة الناقصة بالوضع وأنّ هذا النقص في المعرفة يؤدي إلى الإحساس بالزعزعة ومن ثم القلق بكل درجات شدّته. والـ «أنا» هو على الدوام في مركز كل وضع يمكن أن نواجهه. ولذلك حين لا يكون الـ «أنا» معروفاً تماماً، لا تتوقف عن تعذيبنا أسئلة و أفكار من قبيل ما يلي:

«هل للحياة أي معنى؟»

« هل حقاً كل شيء «باطل الأباطيل»؟» إذا كان الأمر كذلك، فهل ثمت أي أمل

* هو هاري ستاك سوليفان Harry Stack Sullivan: محلل نفسي من أبرز من صححوا الأخطاء الفرويدية. وقد شارك المجدّدين في تبيّن أهمية العوامل الثقافية وفي مفهومه أنّ التحليل النفسي نظرية «العلاقات بين الأشخاص» وفي رفض نظرية اللبيدو. وأهم إنجاز له تبصّره في عالم الوهم وعمليات الاتصالات بين المرضى الخطرين، ولا سيما المرضى الفُصاميين. (المترجم).

في التمسّك بما هو يستحق حقّاً أن يتحقق ؟»

«إنني مرميٌّ في دوّامة الوقائع البهيمية، كلّها محدّدة، كلّها مقيَّدة، كلّها مطلقة الثبات على نحو واضح، وما إلى ذلك. وأنا عاجز؛ وأنا ألعوبة الأقدار. ومع ذلك أتوق إلى الحريّة؛ أريد أن أكون سيد نفسي. وأنا لا أستطيع أن أصنع خياري؛ ومع ذلك أتوق إلى الحريّة؛ أريد أن أكون سيّد نفسي. وأنا لا أستطيع أن أصنع خياري؛ ومع ذلك فالقرار حاجة ملحّة بطريقة أو بأخرى. ولا أعلم ماذا أفعل. ولكن أي «أنا» هو الذي يقف في مؤخرة كل هذه المسائل المحيّرة المنهكة؟»

«أين إذن هي الأرض الآمنة التي بوسعي أن أقف عليها من دون أي إحساس بالقلق؟ أو ماذا «أنا»؟ لأنني أعلم أنّ «أنا» قد يكون الأرض الآمنة نفسها. أيمكن أن تكون هذه هي الحقيقة التي لم أكن قادراً على اكتشافها إلى الآن؟ يجب اكتشاف الـ «أنا». وعندئذ سأكون على ما يرام.»

2

لقد قدّمتْ «« شو تشو راي» الإجابة عن كل هذه الأفكار، غير أننا حين نصل إلى الخطوة الرابعة، «كِنْ تشو شِ» سنعرف المزيد عن الـ «أنا» في فعاليته الشديدة التي هي، مع ذلك، ليست فعالية. وآمل أن يصبح ذلك قابلاً للفهم حين نصل إلى الخطوة الخامسة والأخيرة، التي سيبلغ فيها إنسان الزن غايته الأخيرة. وهناك سيوجد قاعداً ببراءة ومعفّراً بالتراب والرماد.

4- لننتقل مع هذه الملاحظات إلى الخطوة الرابعة. وفي الحقيقة إنّ الخطوتين الثالثة والرابعة مرتبطتان صميمياً ولا يمكن التصدّي لإحداهما من دون الأخرى.

وعلى قدر ما يكون إنسان الزن ذا عقل منطقي أو فكري يظل شاعراً بالـ «شو» والـ «هِنْ» وقد يشعر بالرغبة في الإشارة إلى تطابقهما المتناقض. على أنّه ما يكاد يخطو إلى الـ «كِنْ تشو شِ» حتى يخرج من عين الإعصار ويغوص بنفسه في غمرة العاصفة. والـ

«شو» والـ«هِنْ» كلاهما متروك للرياح الأربعة. والإنسان الآن هو العاصفة نفسها.

و «كِنْ» تعني «كِلا» وتشير إلى مثنوية الأسود والأبيض، والظلمة والنور، والحب والبغض، والخير والشر ـ التي هي فعلية العالم الذي يعيش فيه إنسان الزن حياته الآن. وبينما لا تزال «شو تشو راي» تذكّرنا بشيء ما في الخطوتين السابقتين، فإنّ «كِنْ تشو شِ» قد تركتهما وراءها تماماً، لأنها الحياة نفسها متجرّدة من مفارقتها الفكرية، أو بالأحرى، إنّها تشتمل على نحوغير مميّز أو غير متمايز، أوبتعبير أصح على نحو كلياني، على كل شيء عقلي أو عاطفي أو إرادي. إنّها العالم كما نَخبُره بكل «حقائقه الوحشية»، كما يعدّها بعض الفلاسفة، والتي تواجهنا بكل ثبات. وإنسان الزن الآن «يضع قدميه» (شِ) فيها مباشرة. وحياته الحقيقية تبدأ هنا. وهذا هو معنى «كِنْ تشو شِ»: لقد وصل الآن إلى وسط المثنويات (كن).» وهنا، حقاً، وبكل فعلية، تبدأ حياة الحب (كَرونا) لدى إنسان الزن.

وكان لـ «جوشو جوشين»، وهو واحد من كبار أساتذة الزن من آل «تانغ»، ديره في الجبال المعروفة بالجسر الحجري الطبيعي. وذات يوم جاء أحد الرهبان لزيارة جوشو وقال: «أيّها المعلّم، إنّ جسرك الحجري معروف في كل أنحاء الإمبراطورية، ولكنّه كما أراه ليس سوى جسر خشبي متداع.»

فردّعليه جوشو: «أنت ترى جسرك المتداعي وتخفق في رؤية الجسر الحجري الحقيقي.»

سأله الراهب: «ما الجسر الحجري؟»

قال جوشو: «تمرّ عليه الخيل، تمرّ عليه الحمير.»

إنه جسر جوشو يشبه رمال نهر الغانج، التي تطؤها كل أنواع الحيوانات وتلوّثها بشكل لا يُصدَّق، ومع ذلك لا تتذمّر الرمال بتاتاً. وكل آثار للأقدام طبعتها مخلوقات من كل الأنواع لن يمحوها الزمان؛ أما بالنسبة إلى أقدارها كلّها فإنّ ستُمتص جيداً تاركة الرمال نظيفة كما كانت. كذلك الأمر مع جسر جوشو الحجري: ففي هذه الأيام لا تمر عليه الخيل والحمير وحسب، بل كل أنواع وسائل النقل، بما فيها الشاحنات

الثقيلة وقوافل السيارات وهو دائم الرغبة في استيعابها. وحتى حين يسوء استخدامها له فإنّ رضاه الذاتي لا يتعكّر. وإنسان الزن في «الخطوة الرابعة» هو مثل الجسر. إنّه قد لا يدير الخد الأيمن ليُضرب عندما يؤذى خدّه الأيسر، ولكنه يعمل بصمت من أجل سعادة إخوته الكائنات.

وفي إحدى المرّات وجّهت امرأة عجوز السؤال إلى جوشو: إنني امرأة وحياة النساء بالغة القسوة. فالمرأة في طفولتها تعاني في طاعة أبويها. وحين تكبر إلى السن المناسبة تتزوّج وعليها أن تطيع زوجها. وعندما تصبح طاعنة في السن تطيع أبناءها. وليست حياتها إلاّ الطاعة والطاعة. فلماذا خُلقت لتعيش مثل هذه الحياة من دون فترة حريّة واستقلال؟ ولماذا ليست مثل غيرها من الناس الذين يسيرون في الحياة حتى من دون الشعور بالمسؤولية؟ إنني أثور على الأسلوب الصيني القديم في العيش.»

قال جوشو. [لتكن صَلاتُك:] «قد يملك الآخون كل ما يشتهون. أما أنا فسأستمر في التلاؤم مع النصيب المخصَص لي.»

وقد يحتجّ المرء على نصيحة جوشو بأن ذلك لا يتعدّى حياة الاتكال المطلق، التي ليست هي روح الحياة الحديثة على الإطلاق. فنصيحته شديدة المحافظة، بالغة السلبية، شديدة المحو الذاتي؛ وليس فيها شعور بالفردية. أليست هذه النصيحة مطابقة للتعليم البوذي لـ«خسانتي»، أو السلبية والعدم؟ ولست مدافعاً عن جوشو.

ولندع جوشو، بطريقة ما، يردّ على هذا الاعتراض حين يعبّر عن فكرته هكذا:

سأله أحدهم، «وأنت مثل هذه الشخصية التقية. أين ستجد نفسك بعد موتك؟».

وأجاب معلّم الزن جوشو: «سأذهب إلى الجحيم في طليعتكم جميعاً!»

فصُعق السائل وقال: «كيف يمكن أن يكون ذلك؟»

ولم يتردّد المعلّم في القول: «لولا ذهابي إلى الجحيم أولاً، من سيكون منتظراً هنالك لإنقاذ أناس مثلك؟»

وهذه بالفعل عبارة قويّة، ولكن جوشو كان لديه من وجهة نظر الزن التسويغ الكامل. فهو هنا خلو من أي دافع أناني. وكل وجوده منذور لعمل الخير للآخرين.

ولو لم يكن كذلك لما استطاع أن يشكّل هذه العبارة الصريحة التي لا يعتريها أي التباس. ويعلن المسيح، «أنا الطريق» ويدعو الآخرين إلى الخلاص من خلاله. كذلك روح جوشو هي روح المسيح. فليس في أي منهما روح متكبّرة متمركزة حول الذات. وهما يعبّران عن روح المحبّة ذاتها ببساطة وبراءة وإخلاص.

وسأل أحدهم جوشو، «إنّ البوذا هو الواحد المتنوّر والمعلّم لنا جميعاً. وهو بطبيعته خلو تماماً من كل العواطف (كليسا **klesa**)، أليس كذلك؟».

قال جوشو، «لا ، إنه الواحد الذي يُكنّ أكبر العواطف كلّها.»

«كيف يمكن ذلك؟»

أجاب جوشو : «إنّ عاطفته الكبرى هي إنقاذ كل الكائنات!»

وأحد كبـــار معلّمي الزن في اليابان يصف حياة إنسان الزن في هذه المرحلة كما يلي : (25).

إنّ من شأن البودهيساتفا أن يدير عجلة وحدة الأضداد أو المتناقضات : الأسود والأبيض ، والمظلم والمشرق، والتماثل والاختلاف، والواحد والكثرة، والمحدود وغير المحدود، والحب والبغض، والصديق والعدو، وهلّم جراً، وهلّم جرا. وعلى حين أن البودهيساتفا في وسط الغيوم والغبار متعدّد إلى ما لانهاية، فهو يعمل وقد حجب الوحل والرماد كل رأسه ووجهه. وحيث يحتدم الاختلاط الأقصى للعواطف في ضراوتها العصيّة على الوصف، يعيش البودهيساتفا حياته في كل تقلباتها، كما يتناولها المثل الياباني ، «سبع مرّات من الدوران صعوداً ونزولاً، ثم ثماني مرّات من الصعود إلى الأعلى مباشرة.» إنّه كزهرة اللوتس في اللهب، التي يشتد تألق لونها كلما اجتازت المحنة القاسية.

وفيما يلي الطريقة التي يصف بها رينزاي مفهومه لـ «الإنسان الذي لا لقب له»:

« إنّه الواحد الذي هو في الدار وبرغم ذلك لا يبارح الطريق، وهو الذي في الطريق وبرغم ذلك لا يبارح الدار. أهو إنسان عادي أم حكيم عظيم؟ لا يمكن لأحد أن

يقول. ولا يدري حتّى الشيطان أين يحدّد موقعه. وحتى البوذا يخفق في أن يسوسه كما قد يشاء. وحين نحاول الإشارة إليه لا يعود هناك، بل على الجانب الآخر من الجبل.»

ونقرأ في «السوترة اللوتسيّة» * هذا النص: «ما دامت هناك روح واحدة وحيدة لم يتمّ خلاصها، فإنني أعود إلى هذه الدنيا لمساعدتها.» وفي السوترة نفسها يقول البوذا: «لن يدخل البودهيساتفا في النرفانة النهائية. بل سيمكث بين كل الكائنات (سارفا ساتفا Sarvasatva) ويعمل من أجل تثقيفها وتنويرها. ولسوف يتكفّل بأنّه لن يتجنّب أي قدر من المعاناة إذا كان ذلك سيُفضي إلى السعادة العامة.»

وهناك سوترة مهايانية ** تُدعى الـ «يْويما - كيو» Yuima - kyo (فيمالاكيرتي سوترة Vimalakirtisutra) والـمُحاور الأساسي فيها هو تلميذ للبوذا من خارج الرهبنة وفيلسوف عظيم. وذات حين نُمِي أنّه مريض. وأراد البوذا أن يذهب أحد تلامذته إليه ويطمئن عن صحته. ولم يقبل أحد لأن «يويما» كان ذلك المناقِش الذي لا يُغلب إلى حدّ أنّه لم يتمكّن أحد من معاصريه أن يتفوّق عليه. إلاّ أنّ مونجو Monju (أو مَنْجوسْري Manjusri) كان راغباً في تأدية المهمة التي أرادها البوذا.

وحين قام مونجو بسؤال يويما عن مرضه، أجابه يويما، «أنا مريض لأنّ كل الكائنات

---

* السوترة اللوتسية Lotus Sutra (في السنسكريتية سَدْهَرْمَة - بَنْدريكا - سوترة Saddharma pandrida sutra) - هي الحِكَم التي تشرح كيف توجد إمكانية التنوّر في داخل كل البشر وتكشف أن «شاكْيَموني» قد وصل إلى التنوّر أصلاً في ماضٍ بعيد على نحو لا يُتصوَّر. ومن بين الترجمات الصينية الباقية، فإنّ «ميوهو - رِنْغِه - كيو» myoho-renge-kyo التي قام بها «كُمارَجيفَه kumarajeva في ثمانية وعشرين فصلاً سنةَ/ ٤٠٦/ م قد مارست أكبر التأثير وكانت مقروءة على أوسع نطاق. ولذلك فإنّ الإشارة إلى «السوترة اللوتسية» في الصين واليابان تدل عادة على «ميوهو - رِنْغِه - كيو». (المترجم).

** مهايانية نسبة إلى «البوذية المهايانية» Mahayana Buddhism وهي إحدى التيارين الأساسيين في البوذية، والتيار الآخر هو الهنايانة Hinayana. وتؤكّد التعاليم المهايانية الممارسة البوذية وسط واقع المجتمع لفائدة كل الناس. وتطرح المهايانة أنّ ممارسة دور البودهيساتفا هي وسيلة المرء نحو بلوغ التنوّر له وللآخرين على السواء. (المترجم).

مريضة. ولن أشفى من مرضي إلاّ حين تشفى. إنّها عُرضة باستمرار لهجمات الجشع والغضب والحماقة.»

وهكذا يمكن لنا أن نرى أنّ المحبة والحنو هما ماهية البوذوية Buddhahood والبودهيساتفاوية bodhisattvaship. وهاتان العاطفتان تجعلهما * يبقيان مع كل الكائنات ما دام ثمت أي كائن منها لا يزال في حالة عدم التنوّر. ويقول مثَل ياباني: «إلى عالم الصبر هذا يجيئون ويذهبون ثمانية آلاف مرّة»، ومعناه أنّ البوذوات Buddhas والبودهيساتفات bodhisatavas سيزورون دنيانا هذه عدداً غير محدود من المرّات، دنيانا المليئة بالآلام التي لا تطاق، وما ذلك إلاّ لأنّ محبّتهم لا تعرف الحدود.

إنّ أحد الإسهامات العظيمة للصينيين في البوذية هي فكرتهم عن العمل. فقد كان الجهد الواعي الأول لتأسيس العمل بوصفه أحد أوجه البوذية قد بذله قبل زهاء ألف سنة هياكوجو، مؤسّس نظام أديرة الزن المختلف عن المؤسسات البوذية الأخرى. إذ كان الرهبان البوذيون قبل هياكوجو منقطعين أساساً إلى التعلّم والتأمّل والتقيّد بقواعد الـ «فِناية»** إلاّ أنّ هياكوجو لم يكن راضياً عن ذلك؛ بل كان يطمح إلى اتّباع مثل يينو، الأب السادس، الذي كان مزارعاً في جنوب الصين يكسب رزقه بقطع الخشب وبيع الحطب. وعندما سُمح لـ «يينو» بالانضمام إلى الرهبنة، خُصّص له الفِناء الخلفي، حيث كان يسحق الأرزّ، ويهيئ الضرام، ويؤدّي أعمالاً متواضعة أخرى.

وحينما نظّم هياكوجو ديراً جديداً لرهبان الزن حصراً كان العمل إحدى قواعده؛ فكان على كل راهب من الرهبان، وفي جملتهم المعلّم نفسه، أن ينخرط في عمل يدوي متواضع. وأبى هياكوجو حتى عندما شاخ أن يكفّ عن عمل البَسْتنة. وقلق عليه تلاميذه لتقدّمه في السنّ، فأخفوا كل أدوات البستنة التي لديه حتى لا يعود إلى

* أي تجعل البوذا والبودهيساتفا. (المترجم).

** الـ «فِناية» Vinaya وهي كلمة سنسكريتية تقابلها في اليابانية رِتسوا Ritsu: قواعد المذهب. (المترجم).

الأعمال الصعبة التي تعوّد أن يقوم بها. ولكن هياكوجو أعلن، «إذا لم أعمل لن آكل.»

ولهذا السبب، فإنّ الشيء الذي تتميّز به معابد الزن وأديرته في اليابان وفي الصين هو أنّها تظل نظيفة وجيدة الترتيب، وأنّ الرهبان فيها مستعدّون لممارسة أي عمل يدوي مهما كان قذراً وغير مستحب.

ولعلّ روح العمل هذه مغروسة بعمق في أذهان الصينيين منذ القديم، لأنّه كما جرت الإشارة في الفصل الأول من كتابي، قد رفض مُزارعُ تشوانغ ـ تزه أن يستفيد من المضخة ولم يكن يمانع في القيام بأي مقدار من العمل وليس ذلك إلاّ لمحبته للعمل. ولا ينسجم هذا الأمر مع المفهوم الغربي، أو في الحقيقة المفهوم الحديث لوسائل توفير الجهد من كل نوع. وعندما أنقذ الناس الحديثون أنفسهم من العمل على هذا النحو وكسبوا وافر الوقت لِلَذّاتهم أو من أجل أعمال أخرى، أصبحوا مشغولين بتأليف كل ضروب الشكوى التي تدور حول مدى سخطهم على الحياة، أو اختراع الأسلحة التي يستطيعون بها قتل آلاف البشر بمجرّد ضغطة زر. واستمعْ إلى ما يقولون: «هذا هو السبيل إلى الاستعداد للسلام.» أليس عجيباً حقاً أن ندرك أنّه حين لا يتمّ القضاء على الشرور الجوهرية الكامنة في الطبيعة البشرية ولم يُطلق العنان إلاّ لجانبها العقلي لتحقيق نفسه على النحو الذي يريد، فإنّها تجهد نفسها لاكتشاف أيسر السبل وأسرعها لمحق نفسها من سطح الأرض؟ هل تنبأ مُزارع تشوانغ ـ تزه، حين رفض أن يكون ذا عقل آلي، بكل هذه الشرور القادمة بعد واحد وعشرين أو اثنين و عشرين قرناً منه بقليل؟ يقول كونفوشيوس: «حين يكون لدى صغار الناس وفرة من الوقت فمن المحتوم أن يخترعوا كل أنواع الأشياء الشريرة.»

وقبل أن أختتم هذه المحاضرة، دعوني أقدّم إليكم ما يمكن أن يسمّى الفضائل الرئيسة لدى البودهيساتفا أو إنسان الزن. وهي معروفة باسم الپارميتات الست Six Paramitas:

أ. دانة Dana (الإحسان)

ب. سيلَة Sila (قواعد السلوك)

ج. كْسانْتي Ksanti (التواضع)

د. ڤيريَة Virya (الطاقة)

هـ. دهيانَة Dhyana (التأمّل)

و. پرجنا Prajna (الحكمة)

أ. إنّ الإحسان، أو العطاء، هو منح أي شيء وكل شيء يمكن أن يمنحه المرء لفائدة كل الكائنات (سَرْڤسْتَڤَة Sarvastava) وحسن حالها: لا السلع المادية وحسب، بل كذلك المعرفة، الدنيوية والدينية على السواء (والمعرفة تنتمي إلى الدْهَرْمة، الحقيقة النهائية). وقد كان كل البودهيساتڤات مستعدين للتخلّي حتّى عن حياتهم لإنقاذ الآخرين. (وتُروى قصص أخيولية عن البودهيساتڤات في حكايات الجَتكة Jataka).

ويقدّم تاريخ البوذية اليابانية أحد الأمثلة البارزة على التضحية الذاتية عند معلّم الزن. وكان ذلك في إبان العهد السياسي المعروف باسم **عهد الاحتراب** في القرن السادس عشر عندما كانت اليابان ممزّقة إلى عدد من الإمارات التي يحكمها الحكّام المتحاربون. وظهر أنّ «أودَه نبوغَنَه» Oda Nabugana العجوز هو الأقوى. وعندما دحر آل تاكيدا Takeda المجاورين، لاذ أحدهم بدير من أديرة الزن. وطالب جيش «أودَه» بتسليمه له، إلاّ أنّ رئيس الدير رفض ذلك قائلاً، «إنّه في حمايتي الآن وبوصفي من أتباع البوذا لا يمكن لي أن أتخلّى عنه.» وهدّد القائدُ المحاصِر بإحراق الدير برمّته، مع كل شاغليه. وبما أنّ رئيس الدير لم يستسلم بعد، فقد أُضرمت النار في الصرح المؤلّف من عدّة أبنية. واضطر رئيس الدير، مع بضعة رهبان أرادوا الانضمام إليه، إلى الصعود إلى الدور الثاني الذي فيه بوابة البرج، حيث قعدوا جميعاً متربّعين. وقال رئيس الدير للرهبان المتعلّقين به بشدّة أن يتأهّبوا للحظة الأخيرة، طالباً إليهم أن يعبّروا عن أيّة فكرة تعنّ لهم في هذه المناسبة. وقدّم كل منهم رؤيته. وعندما حان دور رئيس الدير أنشد الأبيات التالية بهدوء، ثم احترق حيّاً مع البقية:

من أجل الممارسة الهادئة للدهيانة dhyana (التأمّل)

ليس من الضروري أن تذهب إلى المعتكف الجبلي.

فإذا تطهّر الذهن من الأهواء،

كان حتى لهيب النار لطيف البرودة منعشاً.

ب. «سيلة» Sila هي اتّباع المواعظ التي قدّمها البوذا، والتي تُفضي إلى الحياة الأخلاقية. وإذا كان الأفراد لا بيوت لهم، فالمقصود من المواعظ هو المحافظة على نظام الرهبنة (السَّمْغَهَة) ❖. والسَّمْغَهة مجتمع نموذجي مَثَلُه الأعلى هو أن يعيش المرء حياة مسالمة منسجمة.

ج. يُفهم من «كْسانْتي» ksanti عموماً أنّها تعني «الصبر»، ولكنها في الحقيقة تعني الخضوع لأعمال الهوان بصبر، أو بالأحرى بحِلم. أو كما يقول كونفوشيوس، «ليس من شأن الإنسان المتفوّق أن يُضمر الضغينة حتى عندما لا يُقرّ الآخرون بعمله أو جدارته.» ولا يشعر البوذيون المنقطعون إلى البوذية بالهوان عندما لا يقدّرون حق قدرهم، لا، وحتّى عندما يتم تجاهلهم ظلماً. بل إنّ من دأبهم كذلك أن يستمروا بصبر في كل الظروف غير المؤاتية.

د. تعني «ڤيريَة» Viria من حيث الاشتقاق «الفحولة». وهي تعني أن تكون وفياً على الدوام ومفعماً بالطاقة لدى تنفيذ أي أمر يكون على وفاق مع الدهرمة.

هـ. «دْهْيانَة» Dhyana هي المحافظة على الحالة الذهنية الهادئة في أي ظرف، مستحب أو مستكره، وعدم الاضطراب والشعور بالإحباط حتى عندما تُسفر الأحوال العصيبة عن نفسها حالة إثر حالة. ويقتضي ذلك قدراً كبيراً من التدريب.

و. «پْرَجْنا» Prajna. لا توجد كلمة إنجليزية تطابقها، وفي الواقع لا توجد كلمة أوربية تقابلها، لأنّ الأوربيين ليست لديهم خبرة تعادل الـ «پْرَجْنا» بصوة خاصة. إنّ الـ «پْرَجْنا» هي الخبرة التي تكون لدى الإنسان الذي يشعر بكليّة الأشياء غير المحدودة بأشد معاني ذلك جوهرية، أي بالحديث السيكولوجي، عندما يحيل الأنا المحدود نفسه،

❖ السَّمْغَهَة Sangha: كلمة سنسكريتية تقابلها في اليابانية «سو» So وهي المنظمة أو الجماعة البوذية. (المترجم).

بتحطيم قشرته الصلبة، إلى غير المحدود الذي يجلّل كل شيء محدود ومحدّد ومن ثم عابر. وقد نعتبر أنّ هذه الخبرة قريبة بعض الشيء من شيء يتجاوز خبراتنا المخصوصة والمخصّصة.

3

5. نصل الآن إلى الخطوة الأخيرة، كِنْ تشو. والاختلاف بين هذه الخطوة و الخطوة الرابعة هو استخدام «تو To» بدلاً من «شِ». و «تو» و «شِ» تعنيان في الحقيقة الفعل نفسه، وهو «الوصول»، «البلوغ». ولكن وفقاً للتأويل التقليدي، فإنّ «شِ» لم تُتمّ بعدُ فعل الوصول، ولا يزال المسافر في الطريق إلى الهدف، في حين تدلّ «تو» على إتمام الفعل. فيبلغ إنسان الزن غايته الآن، لأنّه وصل إلى الجهة المقصودة. وهو يعمل بهمة كما كان من قبل تماماً؛ ويبقى في هذه الدنيا بين إخوته الكائنات. ولا تتبدّل نشاطاته اليومية؛ فما يتبدّل إنّما هو ذاتيته. وقد عبّر عن ذلك هاكوين Hakuin، مؤسّس حركة الزن المعتمدة على رينزاي في اليابان، فقال:

باكتراء ذلك الحكيم ـ المعتوه
لنعملْ معاً على
ملء البئر بالثلج .

ومع كل ذلك، لا يوجد شيء نقوله حول حياة إنسان الزن، لأنّ سلوكه الخارجي لا يهمّ كثيراً؛ فهو منهمك بكليّته في الحياة الداخلية. وقد يكون في الظاهر مرتدياً الأسمال ويعمل بمجهود عامل لا يؤبَه له. وفي اليابان الإقطاعية، كثيراً ما كان رجال الزن المجهولون يوجدون بين الشحاذين. وعلى الأقل كانت توجد حالة واحدة من هذا النوع. وعندما توفي هذا الرجل، فُحصت بالمصادفة قصعة أرزّه، التي كان يطوف بها متسوّلاً الطعام ووُجد فيها نقش بالصينية الكلاسيكية يعبّر عن رؤيته للحياة وفهمه للزن. وفي الواقع كان بنكي Bankei نفسه، معلّم الزن العظيم، ذات حين في صحبة

الشحاذين قبل أن يُكتشَف ويُعلِن موافقته على تعليم أحد الحكّام الإقطاعيين في تلك الأيام.

وقبل أن أختتم محاضراتي سوف أستشهد بواحدة أو اثنتين من الـ «موندو» mondo التي تميّز الزن وآمل أن يلقيا بعض الضوء على ما أوردتُه سالفاً عن حياة إنسان الزن. وربما كان الأبرز في وقائع هذه الحياة أنّ الفكرة العامة عن المحبّة كما يفهمها البوذيون تخلو من الملمح الواضح للشهوانية التي يُلاحَظ أنّ بعض القديسين المسيحيين يُبدونها بقوة. فمحبّتهم للمسيح موجَّهة بطريقة شديدة الخصوصية، في حين تكاد ألاّ تكون للبوذيين أيّة علاقة بالبوذا بل تكون علاقتهم بإخوتهم الكائنات، القادرة على الحس وغير القادرة على الحس. وتتبدّى محبّتهم في شكل العمل السخي و القائم على التضحية بالذات تجاه الآخرين، كما ر أينا.

كانت هناك امرأة عجوز تمتلك وتدير صالة شاي في سفح جبل تَيْسَن Taisan، حيث كان يقع دير من أديرة الزن مشهورفي كل أنحاء الصين. وكانت كلّما سألها راهب مسافر عن الدرب إلى تَيْسَن، قالت، «تقدَّمْ بشكل مستقيم.» وعندما كان الراهب يتّبع الاتجاه الذي أشارت إليه، كانت تعلّق، «ههنا شخص آخر يسير في الطريق ذاتها.» ولم يكن رهبان الزن يعرفون ما يفعلون حيال تعليقها.

ووصل الخبر إلى جوشو Joshu . قال، «طيب، سأذهب وأرى أي صنف من النساء هي.» وانطلق جوشو، وبمجيئه إلى صالة الشاي، سأل السيدة العجوز عن الدرب إلى تَيْسَن. وبالفعل، قالت له أن يتقدّم بشكل مستقيم، وقام جوشو بما قام به الكثيرون من الرهبان الآخرين. وعلّقت المرأة، «راهب رائع، إنّه يسير في الطريق نفسها كالبقية تماماً.» وعندما عاد جوشو إلى رهبنته قال، «اليومَ اكتشفتُها تماماً!».

وقد نتساءل، «ما الذي وجده المعلّم القديم في المرأة مع أنّ سلوكه لم يكن مختلفاً عن بقية الرهبان البتّة؟» إنّ هذه مسألة على كل منّا أن يحلّها بطريقته.

وباختصار، فإنّ ما يقترح الزن علينا أن نقوم به هو: نشدان المرء التنوّر لنفسه ومساعدة الآخرين على الوصول إليه. ولدى الزن ما يمكن أن يُدعى «أدعية»، مع أنّها

تختلف تماماً عن أدعية المسيحيين. وتُعدَّد عموماً أربعة أدعية، والدعاءان الأخيران منها هما نوع من التوسيع للدعاءين الأوَّلين:

أ. مهما كانت أعداد الكائنات لا تُحصى، فإنني أدعو أن يتمّ خلاصها جميعاً.

ب. مهما كانت الأهواء غير قابلة للنفاد، فإنني أدعو أن تُجتثّ جميعاً.

ج. مهما كانت الدهرمة متميزة بصورة لا تقاس، فإنني أدعو أن تُدرس كلّها.

د. مهما كانت **طريق البوذا** شديدة الارتفاع، فإنني أدعو أن يتحقّق كامل الوصول إليها.

وقد يبدو الزن في بعض الأحيان مُلغَزاً وغامضاً ومليئاً بالتناقضات، ولكنّه في مآل الأمر مذهب وتعليم بسيط:

عملُ الخير،

وتجنّب الشرور،

وتطهير المرء فؤادَه،

هذه هي طريق البوذا.

ألا ينطبق ذلك على الأوضاع البشرية كلها، حديثها وقديمها، وغربها وشرقها؟

الهوامش

(1) يرى المسيحيون أنّ الكنيسة هي وسيطة الخلاص لأنّ الكنيسة هي التي ترمز إلى المسيح الذي هو المخلّص. والمسيحيون يرتبطون بالله لا فردياً بل من خلال المسيح، والمسيح هو الكنيسة والكنيسة هي المكان الذي يجتمعون فيه ليعبدوا الله ويصلّوا له من خلال المسيح لأجل الخلاص. وفي هذه الناحية فالمسيحيون جماعيو الذهن في حين أنّهم اجتماعياً يعتنقون الفردانية.

(2) انظر في القسم الثاني من محاضرة «الكوان» التي ستأتي لاحقاً وكذلك: Essays in Zen Buddhism. first series, p.227 et seq.

(3) تعني كلمة «سَكّي»Sakki حرفياً: «جو جريمة القتل». ويشير السيّاف إلى هذا النوع من الحدث مراراً. وهو أمر عصيّ على الوصف، ولا يتم الإحساس به إلاّ داخلياً بوصفه منبعثاً من شخص أو شيء. وكثيراً ما يتحدّث الناس عن أنّ بعض السيوف مترعة بـ « جو جريمة القتل» هذا، في حين توحي سيوف أخرى للمرء بالإحساس بالرهبة أو المهابة، أو حتى بمحبة الخير. ويُعزى ذلك على وجه العموم إلى طبع الفنّان الذي طرّق السيف أو إلى مزاجه، لأنّ الأعمال الفنية تعكس روح الفنانين، والسيف في اليابان ليس مجرّد سلاح قاتل بل هو عمل فني كذلك. وينبعث «السكّي» كذلك من الشخص الذي يُكنّ فكرة قتل شخص ما خِفيةً أو علانية. ويقال كذلك إن هذا «الجو» يحوم فوق مُفرزة الجنود التي عقدت النيّة على مهاجمة العدو.

(4) حرفياً «عود جاف من القَذر». وفي اليابانية «كنشيكتسو»kenshiketsu وهي من الكلمة الصينية «كَنْ ـ شِيْه ـ تشوه» kan -shih- chueh. و «كَنْ» تعني «قَذَر» أو «غائط» و «كِتسو» معناها «عود».

(5) إنّ كلمة «مو ـ يه» اليابانية و «ووي» wu - i الصينية معناها «مستقل» وكذلك «ليس عليه ملابس»، و«يه» ye (ي i) في الحالة الأولى «معتمد» وفي الحالة الثانية «ملابس».

(6) إنّ الترجمات التالية هي من «أقوال رينزاي» المعروفة باسم «رينزاي روكو» Rinzai Roku.

(7) يمثّل الضمير «أنا» في كل الموعظة «الإنسان» jên أو باستخدام اصطلاحياتي «الذاتية المطلقة».

(8) إنّ ضمير الغائب المتصل مثير للاهتمام لأنّ الأصل الصيني، كما هو مألوف، يحذف الفاعل. والضمير يمثّل الواقع أو الإنسان أو الشخص أو الذات.

(9) يُستخدم الضمير «أنت» هنا بمعنى«الذهن» الذي يتبدّى في الإنسان. ويمكن إحلال «أنت» محل «الإنسان» هنا وبالعكس.

(10) أفيدياAvidia بالسنسكريتية.

(11) الثبات أو النقاء أو الهدوء أو السكينة ـ إنّها كلها تشير إلى حالة وعي تتطامن متماثلة فيها كل أمواج

الفكر. وتُدعى هذه الحالة كذلك هوّة الجهل أو اللاشعور المظلمة، ويقال لإنسان الزن أن يتجنّبها بكل الوسائل وألاّ يتخيّل أنها الشيء الجوهري في مذهب الزن.

(12) تُذكر عموماً ثلاث فئات من الناس ـ العليا والوسطى والدنيا ـ فيما يتصل بمواهبهم الطبيعية أو قدراتهم المتأصّلة في فهم الحقائق البوذية.

(13) إنّ الأصل الصيني للضمير «أنا» وتعديلاته هو «شَنْ ـ سِنْغ» shan-sêng (وفي اليابانية سَنْ ـ زو san-zo) ويعني «راهب الجبل»، الذي يشير به رينزاي إلى نفسه. ويجب فهم هذا اللقب المتواضع لا على أنّه مجرّد إشارة إلى رينزاي بوصفه فرداً ينتمي إلى هذه الدنيا المحدودة نسبياً من جميع النواحي، بل إلى رينزاي بوصفه إنساناً متنوّراً يعيش في المجال الذي يتجاوز حدود التجربة العادية للذاتية أو الفراغ المطلقين. والإنسان أو الشخص لا يتحرّك أو يتصرّف بوصفه كائناً فردياً بصورة تجزيئية، أو بوصفه ذاتاً معرَّفة سيكولوجياً، أو بوصفه فكرة مجرّدة، بل هو يتحرّك بكل كيانه أو شخصيته. وسوف يغدو ذلك أوضح كلّما تقدّمنا.

(14) يشير الضمير المتصل «ها» في «أنّها» إلى الدهرمة أو الشخص أو الإنسان أو الطاو (الطريقة).

(15) حقيبة القصعة هي الحقيبة التي تحتوي على قصعة التسوّل التي يحملها الراهب المسافر. أما الجسد المحشوّ بالغائط فهو لقب تحقيري يُطلق على الراهب الذي لم تنفتح عينه بعدُ على الدهرمة والذي امتلأ ذهنه بالأسماء الفارغة والأفكار التي لا طائل وراءها. وهذه الأفكار تقارن بالفضلات التي ينبغي عدم الاحتفاظ بها داخل الجسم. والراهب الذي يعقد العزم على تكديس الأفكار التي ليس من المقنع البتّة تحقيقها يُدعى كذلك «حقيبة الأرزّ» أو «حقيبة الجلد ذات الرائحة الكريهة».

(16) إنّها عصا خشبية أو في بعض الأحيان عمود من الخيزران يقارب طولها ستة أقدام تُستخدم لحمل الأشياء على الكتف. وعندما يكون العبء ثقيلاً جداً تنحني العصا. وبصورة تهكّمية يشبّه رينزاي فم الراهب المغلق بالعصا المحنيّة هكذا.

(17) انظر إلى ما سبق وكذلك إلى كتابي:

Living by Zen (London, Rider, 1950), p. 24.

(18) See my “Study in Zen” (London, Rider, 1955), pp. 80ff.

(19) انظر كتابي: Manual of Zen Buddhism (London, Rider, 1950), Plate 11, facing p. 129. حيث يخرج إنسان الزن المثالي إلى السوق ـ أي إلى العالم، لينقذ كل الكائنات.

(20) See “The Lankavatara Sutra”(London, Routledge, 1932) pp. 38, 40, 49, etc., and also my “Essays in Zen Buddhism, Series 3 (London, Rider, 1951), p. 314.

(21) See my “Essays in Zen Buddhism” , Series 1 (London, Rider, 1949), p. 253 ff. and 252.

(22) إنّ «أقوال رينزاي» («رينزاي روكو» Rinzai Roku)، التي جمعها تلامذته تحتوي على زهاء 13380 حرفاً وتعدّ إحدى أفضل المجموعات التي تضم أقوال الزن، وتُعرف باسم «غوروكو» Goroku. ويقال إنّ طبعة السُّنغ لهذا النص والتي ظهرت في 1120 هي طبعة ثانية قائمة على طبعة أقدم بكثير ولكنها مفقودة.

وبالنسبة إلى بانكي Bankei، انظر كتابي .Living by Zen, pp.11 ff وكان بانكي مناوئاً بقوّة لطريقة الكوان في دراسة الزن التي سادت في زمانه. وكان معاصراً لـ «هاكوين» Hakuin ويكبره سنّاً، ولم يكن يُعرف عنه شيئاً بحسب ما نعرف.

(23) The Knox Version .

(24) 1- كيف جرى حتى أنّه لا يوجد في كتابات الزن إلاّ القليل جداً من الاهتمام الصريح الذي يعبّر عن الأوضاع الثقافية، ونظام المجتمع، وحسن حال الإنسان؟ ويرتبط بهذا السؤال استخدام الزن بقصد الموت (ليجد المرء ذاته جوهرياً)، كما هو الأمر في السيافة.

فهل في مثل هذه العودة إلى الذات شيء من خطر تخفيف الحساسية نحو نفاسة كل أنسان؟ وهل يشارك معلّمو الزن وطلاّبه في المشكلات الاجتماعية للعصر؟

2- ما موقف الزن من الأخلاق ؟ ومن الحرمان السياسي والاقتصادي؟ ومن وضع الفرد ومسؤوليته نحو مجتمعه؟

3- ما الاختلاف بين « الساتوري» satori والهداية المسيحية؟ إنّك تقول في أحد كتبك إنهما مختلفان. هل هناك أي اختلاف غير الاختلافات الثقافية في طرق التحدّث عن الموضوع؟

4- إنّ الصوفية المسيحية مترعة بالصور الشهوانية ـ هل هناك أي أثر لذلك في الساتوري؟ أو ربما في المراحل المتقدّمة من الساتوري؟

5- هل لدى الزن معيار للتمييز بين التجارب الصوفية الحقيقية والتجارب الهلوسية؟

6- أي اهتمام لدى الزن بتاريخ الفرد، وتأثيرات الأسرة، والتربية، والمؤسسات الاجتماعية في نشوء اغتراب الفرد عن نفسه؟ لقد اهتم بعضنا بهذا الأمر فيما يتصل بمنع حدوث الاغتراب عن الأجيال الجديدة بتحسين تنشئة الفرد وتحسين المؤسسات الاجتماعية. و إذا عرفنا ما يحدّد الصحة السيئة، فمن المفترض أننا نستطيع أن نفعل شيئاً حيال ذلك قبل وقوع أزمة البلوغ.

7- هل يقدّم الزن أيّة فكرة عن أنواع التجارب النشوئية في الطفولة التي هي أكبر العون على التنوّر في سن البلوغ؟

8- يبدو في الزن أنّ المعلّم يبدأ مع الطالب من دون أن يولي اهتماماً بفهمه كما هو، أو هو على الأقل لا يستجيب لذلك بصورة صريحة ومباشرة. ومع ذلك فمن المؤكد تصوّره أنّ مثل هذا الإنسان يمكن أن يدخل في الزن عن فراغ أو حاجة إلى العثور على إله جديد ـ قد لا يكون شاعراً به. فهل من شأن ذلك أن يساعده على العثور على السبيل إذا كان على صلة بالحقيقة التي هي أنّ اتجاهه لن يكون له إلاّ تحويل التجربة إلى رماد؟

وهل يعقد معلّم الزن الصلة بين فهمه للشخص وللعقبات التي يمكن أن تظهر في الطريق؟ وحتى إذا لم يكن من شأن ذلك أن يحدث، فهل من الممكن تصوّره أنّه إذا حدث يمكن أن يجعل الوصول إلى الغاية أيسر؟

9- هل تعتقد أنّ التحليل النفسي، كما تفهمه، يقدّم إلى المرضى الأمل في التنوّر؟

10- ما موقف الزن من الصور التي يمكن أن تظهر في عملية التأمّل؟

11- هل يهتم الزن بمشكلة النضج الانفعالي وتحقيق الذات في الوجود الاجتماعي للإنسان، أي بمشكلة «العلاقات الشخصية المتبادلة»؟

(25) جرى تحديث أسلوب الكلام بعض الشيء.

التحليل النفسي وبوذية الزن

إريك فروم

لدى إقامة علاقة بين بوذية الزن والتحليل النفسي ، يدرس المرء نظامين ، يتعامل كلاهما مع نظرية مرتبطة بطبيعة الإنسان وبالممارسة المؤدية إلى حسن حاله [أو كينونته الجيدة] . وكل منهما هو تعبير مميز عن الفكر الشرقي والغربي ، حسب التسلسل . **وبوذية الزن** هي مزيج من «العاقلية» rationality والتجريدية الهنديتين مع الملموسية والواقعية الصينيتين . وبصورة دقيقة فإن **التحليل النفسي** غربي مثلما هو الزن شرقي ؛ إنه ابن للنزعة الإنسانية humanism والعقلانية ratiaonalism الغربيتين ، ولبحث القرن التاسع عشر الرومانسي عن القوى المظلمة التي تتملص منها العقلانية . وإذا عدنا إلى أبعد من ذلك وجدنا أن الحكمة الإغريقية ونظام الأخلاق العبري هما الأبوان الروحيان لهذه المقاربة العلمية ـ العلاجية للإنسان .

ولكن على الرغم من أن التحليل النفسي والزن يعالجان على السواء طبيعة الإنسان والممارسة المؤدية إلى تحويله ، تبدو أوجه الاختلاف أرجح من أوجه الشبه هذه . فالتحليل النفسي منهج علمي ، غير ديني في صميمه . والزن نظرية وتقنية لتحقيق «التنوّر» ، وهي تجربة من شأنها أن تُدعى في الغرب دينيه أو صوفية . والتحليل النفسي علاج للمرض الذهني ، والزن طريقة للخلاص الروحي . فهل بوسع البحث في العلاقة بين التحليل النفسي وبوذية الزن أن يُفضي إلى شيء سوى إعلان أنه لا توجد علاقة إلا علاقة الاختلاف الجذري معدوم الجسور ؟

ومع ذلك فثمت اهتمام جلي ومتزايد ببوذية الزن بين المحللين النفسيين . (1)

ما مصادر هذا الاهتمام؟ ما معناه؟ إن تقديم إجابة عن هذين السؤالين هو ما يحاول هذا البحث أن يقوم به . وهو لا يحاول أن يقدّم عرضاً نظامياً لفكر بوذية الزن ، فهذه

مهمة تتجاوز معرفتي وخبرتي ؛ ولا يحاول أن يقدّم عرضاً كاملاً للتحليل النفسي ، الأمر الذي يتخطّى مجال هذا البحث . ومع ذلك ، سأقدّم ـ في الجزء الأول من هذا البحث ـ وبشيء من التفصيل تلك الجوانب من التحليل النفسي ذات المتات المباشر بالعلاقة بين التحليل النفسي وبوذية الزن والتي تمثّل ، في الوقت نفسه ، المفهومات الأساسية لذلك الإتمام للتحليل الفرويدي الذي كنت أسميه في بعض الأحيان «التحليل النفسي الإنساني» humanistic prychoanalysis . وآمل بهذه الطريقة أن أُظهر لماذا كانت دراسة بوذية الزن ذات أهمية جوهرية لي وهي ، كما أعتقد ـ مُهِمة لكل دارسي التحليل النفسي .

أ ـ الأزمة الروحية الحاضرة
ودور التحليل النفسي

ينبغي أن تكون المقاربة الأولى لموضوعنا هي دراسة الأزمة الروحية التي يخضع لها الإنسان الغربي في هذا العهد التاريخي العصيب ووظيفة التحليل النفسي في هذه الأزمة.

ومع أن أكثرية الناس الذين يعيشون في الغرب يحسون شعورياً كأنهم لا يعيشون في أزمة الثقافة الغربية (من المحتمل أن أكثرية الناس وهي في وضع خطر بصورة جذرية لم تكن مدركة للأزمة)، فهناك اتفاق، على الأقل بين عدد من الملاحظين النقديين، على وجود هذه الأزمة وطبيعتها. إنها الأزمة التي توصف بأنها «توعك» و«سأم» و«داء القرن» وخمود الحياة وأتْمتة الإنسان واغترابه عن نفسه وعن أخيه الإنسان وعن الطبيعة. [2] لقد اتّبع الإنسان العقلانية إلى الحد الذي حوّلت فيه العقلانية نفسها إلى نفي كامل للعاقلية. ومنذ ديكارت أخذ الإنسان يفصل التفكير عن العاطفة على نحو متزايد؛ فالتفكير وحده يُعدّ عقلياً ـ والعاطفة بصميم طبيعتها غير عقلية؛ والشخص **«أنا»** قد انشطر إلى عقل يشكّل ذاتي، وهو الذي يجب أن يسيطر **عليّ** كما يسيطر على الطبيعة. وأصبحت السيطرة على الطبيعة بوساطة العقل، وإنتاج الأشياء أكثر فأكثر، هما الغايتان الساميتان للحياة. وفي هذه العملية حوّل الإنسان نفسه إلى شيء، وأصبحت الحياة خاضعة للملكية، إذ هيمن **«التملك»** to have على «الكينونة» to be. وبينما كانت جذور الثقافة الغربية، اليونانية والعبرية على حدّ سواء، ترى غاية الحياة **كمال الإنسان**، فالإنسان الحديث معنّي **بكمال الأشياء**، ومعرفة كيفية صنعها. والإنسان الغربي في حالة العجز الفُصامي عن خبرة العاطفة، وهو من ثم قلق

ومكتئب ويائس. ولا يزال يبرقل [= يقول الكلام الذي لا يتبعه عمل] في غايات السعادة والفردانية وروح المبادرة ـ ولكنه ليست له فعلياً أية غاية . سَلْه ما الذي يعيش من أجله، ما هدف كل كفاحه ـ تجدْه مرتبكاً . وقد يقول بعضهم إننا نحيا من أجل الأسرة، وغيرهم «للّهو» ، ويبقى هناك من يقول «لجني المال» ؛ ولكن لا يعلم أحد في الواقع ما الذي يعيش من أجله ؛ فليس له هدف ، ما عدا الرغبة في الفرار من الاضطراب والوحدة .

وإنه لصحيح أن أعضاء الكنيسة قد ارتفع عددهم أكثر من أي وقت مضى ، وأصبحت الكتب التي تبحث في الدين هي الأكثر رواجاً ، والناس يتحدثون عن الله أكثر من أي وقت مضى . ومع ذلك فهذا النوع من المجاهرة الدينية لا يُخفي وراءه إلا الموقف الذي هو في العمق مادي وغير ديني ، ويجب أن يُفهم بأنه رد فعل أيديولوجي ـ سبّبه القلق والتماثلية ـ على نزعة القرن التاسع عشر التي يصوّرها نيتشه بعبارته الشهيرة «مات الإله» . أما الموقف الديني الحقيقي فليس له واقع .

وليس إنجازاً صغيراً تَرْكُ الأفكار الإلهية في القرن التاسع عشر ـ حين ننظر إليه من زاوية واحدة. لقد خاض الإنسان خوضاً كبيراً في الموضوعية. ولم تعد الأرض مركز الكون ؛ وفَقَد الإنسان دوره المركزي في أنه المخلوق الذي قدّر له الله أن يسيطر على كل المخلوقات الأخرى . وفرويد بدراسته بواعث الإنسان الخفية بموضوعية جديدة أدرك أن الإيمان بالله القادر على كل شيء والعليم بكل شيء له جذوره في العجز البشري وفي محاولة الإنسان التغلّب على عجزه بوساطة الإيمان بعون الأب والأم المتمثّلين بالله في السماء . ورأى أن الإنسان لا يستطيع أن ينقذ إلا نفسه ؛ ويمكن أن يساعده تعليم المعلمين الكبار ، ومحبة الأبوين والأصدقاء والأشخاص المحبوبين وعونهم ـ ولكن ذلك لا يساعده إلا على الجرأة على قبول تحدّي الوجود والاستجابة له بكل قدرته ومن كل قلبه .

وتخلّى الإنسان عن وهم الله الأبوي بوصفه مُعِيناً والدياً ـ ولكنه تخلّى كذلك عن كل الأهداف الحقيقية لكل الأديان الإنسانية العظيمة : التغلّب على تحديدات الذات الأنانية ، وتحقيق المحبة والموضوعية ، التواضع واحترام الحياة ، وهكذا أصبحت غاية

الحياة هي العيش ذاته ، وأصبح الإنسان ما هو بالإمكان . تلك كانت غايات الديانات الغربية الكبيرة ، كما كانت غايات الديانات الشرقية الكبيرة . إلا أن الشرق لم يكن مثقلاً بمفهوم الأب المخلّص المفارق الذي تعبّر فيه الديانات الوحدانية عن توقانها . وفي «الطاوية» Taoism ، و«البوذية» Buddhism عاقلية وواقعية تفوقان ما لدى الأديان الغربية. وقدا ستطاعتا أن تريا الإنسان واقعياً وموضوعياً ، ليس له من يُرشده إلا الأفراد «الأيقاظ» ، وهو قابل للرشاد لأن في داخل كل إنسان القدرة على اليقظة والتنوّر . وهذا هو على وجه الدقة ما يجعل الفكر الديني الشرقي ، الطاويةَ والبوذية ـ وامتزاجهما في بوذية الزن ـ يرتدي هذه الأهمية عند الغرب اليوم. وبوذية الزن تساعد الإنسان على إيجاد الجواب عن السؤال الذي يطرحه وجوده ، الجواب الذي هو بعينه المقدَّم في التراث اليهودي ـ المسيحي ، ومع ذلك لا يناقض العاقلية والواقعية والاستقلال وهي الإنجازات النفيسة للإنسان الحديث . ومن المفارقة أن الفكر الديني الشرقي قد انتهى إلى أن يكون أكثر ملاءمة للفكر الغربي العقلي من الفكر الديني الغربي نفسه .

ب ـ القيم والغايات في مفهومات فرويد التحليلية النفسية

إن التحليل النفسي هو تعبير مميّز عن أزمة الإنسان الغربي الروحية ، ومحاولة للعثور على حل لها . وهكذا هو الأمر بجلاء في أحدث تطورات التحليل النفسي ، في التحليل «الإنساني» humanist أو «الوجودي» existentialist . على أنني قبل أن أبحث في مفهومي «الإنساني» الخاص ، أود أن أُظهر أن نظام فرويد الخاص هو على النقيض تماماً من الافتراض الذي يعتقد به الناس على نطاق واسع قد تجاوز مفهوم «المرض» و«الشفاء» إلى الاهتمام بـ «خلاص» الإنسان بدلاً من الاهتمام بمجرد معالجة المرضى ذهنياً . وبالرؤية السطحية ، كان فرويد مبتكر علاج جديد للمرض الذهني ، وكان هذا العلاج هو موضوع البحث الذي نذر له اهتمامه الرئيس وكل جهود عمره . إلا أننا إذا أنعمنا النظر بدقة وجدنا أن خلف هذ المفهوم للعلاج الطبي بقصد الشفاء من العصاب اهتماماً مختلفاً كل الاختلاف ، نادراً ما عبّر عنه فرويد ، ولعله نادراً ما كان شعورياً حتى بالنسبة إليه . وهذا المفهوم «الخفي» أو «الضمني فقط» لم يكن يتعامل مع البرء من المرض الذهني في المقام الأول ، بل مع شيء يتجاوز مفهوم المرض والبرء . ماكان هذا الشيء ؟ وماذا كانت طبيعة «الحركة التحليلية النفسية» التي أسسها؟ وماذا كانت رؤية فرويد لمستقبل الإنسان؟ وما هي العقيدة المسلّم بها التي تأسست عليها حركته؟

لقد أجاب فرويد عن ذلك وربما بأشد الوضوح في جملته : «حيث وُجد الهو Id سيوجد الأنا Ego» . وكان قصده هو سيطرة العقل على العواطف غير العقلية واللاشعورية ، وتحرر الإنسان من سيطرة اللاشعور ، ضمن إمكانات الإنسان . فعلى

الإنسان أن يدرك القوى اللاشعورية في داخله، لكي يسيطر عليها ويوجّهها. وكانت غاية فرويد هي الدرجة القصوى من معرفة الحقيقة، وهي معرفة الواقع؛ وعنده أن هذه المعرفة هي النور الهادي الوحيد الذي لدى الإنسان على هذه الأرض. وكانت هذه الغايات هي الغايات التقليدية لـ «العقلانية» rationalism، وفلسفة التنوير، والنظام الأخلاقي البيوريتاني Puritan. ولكن بينما كانت الديانة والفلسفة تطالبان بهذه الأهداف المتعلقة بضبط النفس بطريقة يمكن أن تُدعى يوتوبية، كان فرويد ـ أو ظن نفسه ـ أول شخص يضع هذه الأهداف على أساس «علمي» (بسبر اللاشعور) ومن ثم يرشد إلى السبيل إلى تحقيقها. وعلى حين أن فرويد يمثّل أوج العقلانية الغربية، كانت عبقريته هي في الوقت نفسه أن يتغلّب على السمات العقلانية الزائفة والتفاؤلية السطحية في العقلانية، وأن يبدع تركيباً جديداً مع الرومانسية، وهي بعينها الحركة التي عارضت العقلانية في خلال القرن التاسع عشر باهتمامها بالجانب العاطفي غير العقلي من الإنسان وتبجيلها له[3].

وفيما يتعلق بمعالجة الفرد، كان فرويد كذلك أكثر اهتماماً بالغاية الفلسفية والأخلاقية مما يُعتقد به عموماً. وهو يتحدث في «المحاضرات التمهيدية» عن المحاولات التي تسبّبها بعض الممارسات الصوفية لإحداث تحوّل أساسي داخل الشخصية. ويتابع: «علينا أن نعترف أن المساعي العلاجية للتحليل النفسي قد اختارت وجهة للمقاربة شبيهة بذلك. وقصْدها أن تقوي «الأنا»، وأن تجعله أشدّ استقلالاً عن «الأنا الأعلى»، وأن توسّع مجال ملاحظته، فيستطيع بذلك أن يأخذ لنفسه أجزاء جديدة من «الهو». فحيث وُجد «الهو» سيوجد «الأنا». وهو عمل ثقافي يشبه استصلاح الزايدر زي❖.» وبالروح نفسها يكتب أن العلاج التحليلي النفسي يكمن في «**تحرير الإنسان** من الأعراض العُصابية والكوابح والحالات الشاذة في الطبع.»[4] وهو إلى ذلك يرى دور المحلل في صورة تتجاوز دور الطبيب الذي «يداوي» المريض. ويقول: «يجب أن يكون المحلل في وضع رفيع بمعنى ما، إذا كان من شأنه أن يؤدي دور نموذج

❖ الـ «زايدر زي» Zuyder Zee لسان سابق لبحر الشمال ممتد في بر هولندا: أوقفته السدود وهو مستصلح جزئياً. (المترجم).

بالنسبة إلى المريض في أحوال تحليلية معينة ، وفي أحوال أخرى دور **معلّم** له . »(5)

ويكتب فرويد : «وأخيراً ، نوْلُنا ألا ننسى أن العلاقة بين المحلل والمريض قائمة على **محبة الحقيقة** ، أي على الإقرار بالواقع ، الذي يمنع أي نوع من **الزيف والخداع** . »(6)

وهناك عوامل أخرى في مفهوم فرويد للتحليل النفسي تتجاوز الفكرة التقليدية عن المرض والشفاء . والمطّلعون على الفكر الشرقي ، ولا سيما «بوذية الزن» Zen Bud-dhism ، سيلاحظون أن العوامل التي سوف أذكرها ليست عارية من الصلة بمفهومات الفكر الشرقي وأفكاره . والمبدأ الذي سيُذكر الآن أولاً هو مفهوم فرويد القائل بأن **المعرفة تؤدي إلى التحول** ، وأن النظرية والممارسة يجب ألا ينفصلا ، وأنه في فعل **معرفة** المرء نفسه ، **يحوّل** المرء نفسه . ويكاد لا يكون ضرورياً التأكيد كم تختلف هذه الفكرة عن مفهومات علم النفس العلمي في عصر فرويد أو في عصرنا ، حيث تظل المعرفة في حد ذاتها معرفة نظرية ، وليست لها وظيفة تحويلية في العارف .

ومنهج فرويد هو في وجه آخر كذلك وثيق الصلة بالفكر الشرقي ، وخصوصاً منه بوذية الزن . ففرويد لم يشارك في التقدير العالي لنظامنا الفكري الشعوري ، الذي هو الصفة المميزة للإنسان الغربي الحديث . واعتقد على العكس من ذلك أن فكرنا الشعوري ليس إلا جزءاً يسيراً من كلية العملية النفسية التي تجري فينا وأنه ، في الحقيقة ، جزء تافه بالمقارنة مع الطاقة الهائلة لتلك الينابيع الموجودة في داخلنا والتي هي مظلمة وغير عقلية وفي الوقت نفسه لا شعورية . وفرويد ، رغبةً منه في الوصول إلى تبصّر الطبيعة الحقيقية للشخص ، أراد أن يخترق النظام الفكري الشعوري ، بمنهجه في **التداعي الحر** . وكان التداعي الحر لتحاشي الفكر المنطقي الشعوري التقليدي . كان للوصول إلى ينبوع جديد في شخصيتنا ، ألا وهو اللاشعور . وأياً كان النقد الذي يمكن أن يقال حول **محتويات** اللاشعور عند فرويد ، تظل الحقيقة هي أنه بتأكيده التداعي الحر ضد التفكير المنطقي قد تجاوز النموذج العقلاني التقليدي للعالم الغربي في مسألة ما هوية ، وانتقل إلى اتجاه قد نما في فكر الشرق نمواً أبعد بكثير وأشد جذرية .

وتوجد مسألة أخرى يختلف فيها فرويد جذرياً عن الموقف الغربي المعاصر . وأشير هنا إلى أنه كان يريد أن يحلل الشخص سنة أو سنتين أو ثلاث أوأربع أوخمس سنوات

أو حتى أكثر من ذلك . وكان هذا الإجراء، في الحقيقة، سبب قسط كبير من النقد ضد فرويد . وغني عن القول إن على المرء أن يحاول جعل التحليل ناجعاً ما أمكن له، إلا أن المسألة التي أقصد أن أؤكدها هنا هي أن فرويد كانت لديه الشجاعة ليقول إن بوسع المرء أن يُمضي عن قصد سنوات مع شخص واحد، وما ذلك إلا ليساعد هذا الشخص على فهم نفسه. و من منظور المنفعة ، من منظور الخسارة والربح ، ليس هذا الأمر مفهوماً بشكل كبير. والأحرى بالمرء أن يقول إن الوقت الذي يُنفَق في مثل هذا التحليل المطوَّل لا يجدي نفعاً ، إذا فكّر المرء في **الأثر الاجتماعي** للتغيّر في شخص واحد . ولا يصبح منهج فرويد مفهوماً إلا إذا تجاوز المرء المفهوم الحديث لـ «القيمة» ، للعلاقة المناسبة بين الوسائل والغايات ، لبيان الموازنة، إن جاز التعبير؛ وإذا اتّخذ المرء الموقف القائل بأن إنساناً واحداً لا يمكن أن يقايس بأي شيء ، وأن تحرره ، أو حسن حاله ، أو تنوّره، أو أي مصطلح قد نود استخدامه ، إنما هو مسألة تستحق في ذاتها «أقصى الاهتمام» ، فعندئذ لا يمكن لأي مقدار من الوقت والمال أن يرتبط بهذه الغاية على أساس كمي . وكان امتلاك الرؤية والشجاعة لابتكار منهج يتضمن هذا الاهتمام الموسَّع بشخص واحد تجلياً لموقف يتجاوز الفكر الغربي التقليدي في جانب مهم .

لم يُرَدْ بالملاحظات المتقدمة أن تتضمن أن فرويد كان في مقاصده الشعورية قريباً من الفكر الشرقي أو على الأخصّ من فكر بوذية الزن. فقد كان الكثير من العناصر التي ذكرتها من قبل ضمنياً في ذهن فرويد أكثر منه صريحاً ، ولا شعورياً أكثر منه شعورياً. فقد كان فرويد ابناً للحضارة الغربية ،ولا سيما منها فكر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى حد أبعد بكثير من أن يكون قريباً من الفكر الشرقي كما يعبَّر عنه في بوذية الزن ، حتى ولو كان مطلعاً عليه. وكانت صورة فرويد للإنسان في ملامحها الماهوية هي الصورة التي أنشأها اقتصاديو القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وفلاسفتهما. وقد كانوا يرون الإنسان منعزلاً ومتنافساً في ماهيته ولا تربطه بالآخرين إلا الضرورة لتبادل إشباع الحاجات الاقتصادية والغريزية . والإنسان عند فرويد آلة يدفعها اللبيدو ، وينّظمها مبدأ الإبقاء على الإثارة اللبيدية في الحد الأدنى . ورأى أن الإنسان أناني أساساً، ولا تربطه بالآخرين إلا الضرورة المشتركة لإشباع الرغائب الغريزية. وكانت

اللذة عند فرويد هي التخفيف من التوتّر ، وليست تجربة الفرح . والإنسان يُنظر إليه على أنه منقسم بين عقله وعواطفه ؛ وليس الإنسان هو الإنسان الكلي ، بل هو الذات ـ العقل عند فلاسفة التنوير . والحب الأخوي مطلب غير معقول ، ومتعارض مع الواقع ؛ والخبرة الصوفية نكوص إلى النرجسية الطفلية .

ما حاولتُ أن أظهره هو أنه على الرغم من هذه التناقضات الواضحة مع بوذية الزن كانت في نظام فرويد عناصر تجاوزت المفهومات المتعارَف عليها للمرض والشفاء ، والمفهومات العقلانية التقليدية للوعي ، عناصر أدت إلى تطور آخر للتحليل النفسي الذي له صلة أكثر مباشرة وإيجابية بفكر بوذية الزن .

ولكن قبل أن نصل إلى دراسة الارتباط بين هذا التحليل النفسي الإنساني -human istic وبوذية الزن ، أود أن أشير إلى التغيّر الذي هو جوهري في فهم التطور الآخر للتحليل النفسي : إنه التغيّر في أنواع المرضى الذين يأتون من أجل التحليل ، وفي المشكلات التي يعرضونها .

ففي بداءة هذا القرن كان الناس الذين يجيئون إلى الطبيب النفسي هم في الأكثر الذين يعانون من **الأعراض** . كانت لهم ذراع مشلولة ، أو عَرَض استحواذي كالإكراه الاغتسالي ، أو كانوا يعانون من الأفكار الاستحواذية التي لم يكن في مقدورهم التخلّص منها . وبكلمات أخرى ، كانوا مرضى بالمعنى الذي تُستخدم فيه كلمة «المرض» في الطب ؛ فثمت شيء يمنعهم من القيام بوظيفتهم الاجتماعية كما يؤديها الشخص الذي يُدعى طبيعياً . فإذا كان هذا ما يعانون منه فإن مفهومهم للشفاء يتفق مع مفهوم المرض . فما يريدونه هو أن يتخلّصوا من الأعراض ، ومفهومهم لـ «العافية» هو عدم المرض . كانوا يودون ألاّ يكونوا الشخص العادي أيضاً ، أو كما يمكن لنا أن نعبّر ، كانوا لا يريدون أن يكونوا أكثر شقاءً واضطراباً من الشخص العادي في مجتمعنا .

ولا يزال هؤلاء الناس يأتون إلى المحلل النفسي بحثاً عن العون ، ولا يزال التحليل النفسي عندهم علاجاً يهدف إلى إزالة أعراضهم ، وإلى تمكينهم من تأدية وظيفتهم الاجتماعية . ولكن بينما كانوا فيما مضى يشكّلون الأكثرية بين زُبُن المحلل النفسي ،

فهم الأقلية اليوم ـ وربما ليس لأن عددهم الكامل أقلّ اليوم منه بالأمس ، بل لأن عددهم أقل نسبياً بالمقارنة مع «المرضى» الذين يؤدون وظيفتهم الاجتماعية ، الذين هم ليسوا مرضى بالمعنى التقليدي ، لكنهم يعانون من «داء العصر» ، التوعّك ، الخمود الداخلي الذي ناقشته أعلاه . وهؤلاء «المرضى» الجدد يأتون إلى المحلل النفسي من دون أن يعرفوا ما الذي يعانون منه . يتشكّون من أنهم مكتئبون ، لديهم أرق ، أشقياء في زواجهم ، لا يستمتعون بعملهم ، وأية مجموعة من المشكلات المزعجة المشابهة . وهم يعتقدون عادةً أن هذا العَرَض الشخصي أو ذلك هو مشكلتهم وأنهم إذا استطاعوا التخلّص من هذا البلاء الخاص سيكونون بحالة جيدة . إلا أن هؤلاء المرضى لا يرون غالباً أن مشكلتهم ليست مشكلة الاكتئاب أو الأرق أو زواجهم أو أعمالهم . إن هذه الشكاوى المتنوعة ليست إلا الشكل الشعوري الذي به تسمح ثقافتنا لهم أن يعبّروا عن شيء كامن أعمق بكثير ، ومشترك عند الناس المختلفين الذين يعتقدون شعورياً أنهم يعانون من هذ العَرَض الشخصي أو ذلك . والمعاناة المشتركة هي اغتراب المرء عن نفسه ، وعن مثيله الإنسان ، وعن الطبيعة ؛ وإدراك المرء أن الحياة تنفد من يده كالرمل ، وأنه سوف يموت من دون أن يكون قد عاش ؛ وأن المرء يحيا في وسط الوفرة وهو مع ذلك مكتئب .

ما العون الذي في طوق التحليل النفسي أن يقدّمه إلى أولئك الذين يعانون من «داء العصر» ؟ إن هذا العون مختلف ـ ويجب أن يكون مختلفاً ـ عن «العلاج» الذي قوامه إزالة الأعراض ، والمقدَّم إلى الذين لا يستطيعون تأدية الوظيفة الاجتماعية . وبالنسبة إلى الذين يعانون من الاغتراب ، لا يكمن البرء في **غياب المرض** بل في **حضور حسن الحال** .

على أننا لو أردنا تعريف حسن الحال لصادفتنا مصاعب ليست بقليلة . فإذا ظللنا ضمن النظام الفرويدي فإن من شأن حسن الحال أن يُعرَّف على أساس نظرية اللبيدو ، بأنها القدرة على تأدية الوظيفة التناسلية بشكل كامل ، أو من جانب آخر ، بأنها إدراك الحاجة الأوديبية الخفية ، وليس هذان التعريفان ، من وجهة نظري ، غير انحرافين عن جادة المشكلة الحقيقية للوجود الإنساني وتحقيق حسن الحال بكلية الإنسان . وإن أية

محاولة لتقديم إجابة تجريبية عن مشكلة حسن الحال يجب أن تتجاوز الإطار المرجعي الفرويدي وتصل إلى مناقشة غير كاملة ، كما لا بد أن تكون ، للمفهوم الأساسي للوجود الإنساني ،الذي يشكّل الأساس للتحليل النفسي الإنساني . ولا يسعنا إلا على هذا النحو أن نهيئ الأساس للمقارنة بين التحليل النفسي وفكر بوذية الزن .

ج - طبيعة حسن الحال - التطور النفسي للإنسان

يمكن لأول مقاربة لتعريف حسن الحال أن تصاغ على هذا النحو : **إن حسن الحال [أو الكينونة الجيدة] هي الكينونة وفقاً لطبيعة الإنسان** . فإذا تخطّينا هذه الصياغة الشكلية برز السؤال : ما هي الكينونة الجيدة وفقاً لشروط الوجود الإنساني ؟ ما هذه الشروط ؟

إن الوجود الإنساني يطرح مسألة . فالإنسان يُلقى به في هذه الدنيا من دون إرادته ، ويُقصى عنها من دون إرادته كذلك . وخلافاً للحيوان ، الذي له في غرائزه آليةٌ للتكيُّف مع بيئته هي جزء منه ، ويعيش داخل الطبيعة كلياً ، يفتقر الإنسان إلى هذه الآلية الغريزية . **إن عليه أن يعيش حياته ، فليست حياته هي التي تعيشه** . وهو في الطبيعة ، ومع ذلك **يتجاوز** الطبيعة ؛ ولديه إدراك لذاته ، وهذا الإدراك لذاته بوصفها وجوداً منفصلاً يجعله يشعر أنه وحيد وضائع وعاجز على نحو لا يُطاق . وحقيقة ولادته هي بذاتها تثير مشكلة . فالحياة في لحظة الولادة تسأل الإنسان سؤالاً ، ونَوْلُه أن يجب عن هذا السؤال . عليه أن يجيب عنه في كل لحظة ؛ ليس ذهنُه ، ليس جسمه ، بل «**هو**» ، الشخص الذي يفكر ويحلم ، الذي ينام ويأكل ويبكي ويضحك - **الإنسان الكلي** - هو من يجب أن يجيب عنه . ما هذا السؤال الذي تطرحه الحياة؟ إن السؤال هو : كيف نستطيع أن نتغلب على ما تُحدِثه تجربة الانفصال من الألم ، والسجن ، والخجل ؛ كيف يمكن لنا أن نجد اتحاداً في داخل أنفسنا ، ومع أخينا الإنسان ، ومع الطبيعة؟ على الإنسان أن يجيب عن هذا السؤال بطريقة ما ؛ وحتى في الجنون يُقدَّم الجواب بدفعنا الواقع عن أنفسنا ، لنعيش كلياً داخل صَدَفة ذواتنا ، ونتغلب بذلك على هول الانفصال .

والسؤال هو نفسه على الدوام . ولكن هناك **إجابات متعددة** ، أو هناك أساساً إجابتان فقط . إحداهما هي التغلّب على الانفصال والعثور على الوحدة **بالنكوص إلى** حالة الوحدة التي كانت موجودة من قبل أن ينشأ الإدراك في زمن من الأزمان ، أي قبل أن يولد الإنسان . والأخرى هي أن يكون المرء **مولوداً تماماً** ، لتنمية إدراكه ، وعقله ، وقدرته على الحب ، إلى ذلك الحد الذي يتجاوز فيه المرء استغراقه المتمركز حول الأنا ، ويصل إلى انسجام جديد ، إلى وحدة جديدة مع العالم .

وعندما نتحدث عن الولادة نشير عادة إلى فعل الولادة الفيزيولوجي الذي يحدث للوليد البشري بعد زهاء تسعة أشهر من الحمل . ولكن في الكثير من النواحي تجري المبالغة في تقدير أهمية هذه الولادة . ففي جوانب مهمة تكون حياة الطفل بعد أسبوع واحد من الولادة أشبه بالوجود ضمن الرحم منها بوجود الرجل البالغ أو المرأة البالغة . ومهما يكن ، فثمت جانب فريد للولادة : إن حبل السُّرَّة مقطوع ، والطفل يبدأ نشاطه الأول : التنفّس . وأي قطع للروابط الأولية ، من الآن فصاعداً ، ليس ممكناً إلا إلى المدى الذي يكون فيه هذا القطع مصحوباً بنشاط حقيقي .

وليست الولادة فعلاً واحداً ؛ إنها سيرورة . وغاية الحياة هي أن نكون مولودين تماماً ، مع أن مأساتها أن يموت معظمنا قبل أن نكون مولودين هكذا . والعيش هو الولادة في كل دقيقة . ويحدث الموت عندما تتوقف الولادة . وفيزيولوجياً ، فإن نظامنا الخلوي هو عملية ولادة مستمرة ؛ أما سيكولوجياً ، فيكفّ معظمنا عن الولادة عند مرحلة معيّنة . وبعض الناس مولودون ميتين بكل معنى الكلمة ؛ ويستمرون في العيش فيزيولوجياً على حين أنهم يتوقون ذهنياً إلى العودة إلى الرحم ، إلى الأرض ، إلى الظلمة ، إلى الموت ؛ وهم مجانين ، أو مجانين تقريباً . وكثيرون غيرهم يسيرون مسافة أبعد في طريق الحياة . ومع ذلك لا يستطيعون أن يقطعوا الحبل السُّرّي قطعاً كاملاً ، إن جاز التعبير ؛ ويظلون مرتبطين تواكلياً بالأم ، ، والأب ، والأسرة ، والعرق ، والدولة ، والمنزلة ، والمال ، والآلهة ، وما إلى ذلك ؛ وهم لا يظهرون تماماً كما هم

ولذلك لا يصبحون مولودين تماماً. ❖(8)

والمحاولة النكوصية للإجابة عن مشكلة الوجود يمكن أن تتخذ أشكالاً مختلفة؛ والمشترك فيها جميعاً هو أنها بالضرورة تخفق وتؤدي إلى الألم. فما إن يُنتزَع الإنسان من وحدته الفردوسية ما قبل البشرية مع الطبيعة حتى يصبح غير قادر على العودة إلى حيث جاء؛ فهناك ملاكان لهما سيفان متّقدان يعترضان سبيل عودته. ولا يمكن إلا في الموت أو في الجنون أن تتمّ العودة - لا في الحياة وسلامة الذهن.

ويستطيع الإنسان أن يكافح للعثور على هذ الوحدة النكوصية على مستويات عدة، هي في الوقت نفسه مستويات عدة من الحالات المَرَضية وانعدام العاقلية. فيمكن أن تتملكه عاطفة العودة إلى الرحم، إلى الأرض الأم، إلى الموت. فإذا كان هذا الهدف كليّ الاستغراق وغير مكبوح، فالنتيجة هي الانتحار أو الجنون. والشكل الأقل خطورة ومَرَضية من أشكال البحث النكوصي عن الوحدة هو الهدف إلى البقاء على ارتباط بثدي الأم، أو بيد الأم، أو بأمر الأب. والاختلافات بين هذه الأهداف المتنوعة تشير إلى الاختلافات بين الأنواع المتعددة من الشخصيات. فالشخص الذي يظل على صدر أمه هو الرضيع التابع الأبدي، الذي ينتابه شعور بالهناء عندما يكون محبوباً، ومعتنى به، ومحمياً، وموضع إعجاب، ويكون ممتلئاً بالقلق الذي لا يطاق عندما يهدَّد بالانفصال عن الأم كلية المحبة. والشخص الذي يظل مرتبطاً بأمر الأب قد يُظهر قدراً كبيراً من روح المبادرة والنشاط، ولكن ذلك يتوقّف دائماً على شرط وجود سلطة تُصدر الأوامر، وتمدح وتعاقب. ويكمن الشكل الآخر للتوجّه النكوصي في التدميرية، بهدف التغلّب على الانفصال بالشغف في تدمير كل شيء وكل شخص. وقد يبحث عنه المرء في الرغبة في الالتهام ودمج كل شيء، مع كل شخص، أي في أن يَخبُر العالم وكل شيء فيه بوصفه طعاماً، أو في التدمير الكامل لكل شيء باستثناء شيء واحد - هو نفسه. والشكل الآخر كذلك لمحاولة البرء من ألم الانفصال يكمن في

❖ في الأصل لا يوجد هامش رقم (7) بل يتم الانتقال فوراً من الهامش رقم (6) إلى الهامش رقم (8). (المترجم).

بناء المرء أناهُ بوصفه «شيئاً» منفصلاً ، محصَّناً ، غير قابل للهدم . وعندئذ يَخبُر المرء نفسه بوصفها مِلكيته و قوته ، ومقامه ، وعقله .

وخروج الفرد من الوحدة النكوصية يصحبه التغلّب التدريجي على النرجسية . فعند الوليد بُعَيْد الولادة لا يكون هناك حتى إدراك للواقع الموجود خارجه بمعنى الإدراك الحسي ؛ فلا يزال هو وحلمة الأم وصدر الأم كياناً واحداً ؛ وهو يجد نفسه في حالة ما قبل حدوث أي تفريق بين الذات والموضوع . وبعد مدة ، تظهر القدرة على التفريق بين الذات والموضوع في كل طفل ـ ولكنها لا تظهر إلا بالمعنى الواضح لإدراك الاختلاف بين «أنا» و«ليس أنا» . إلا أنها بالمعنى **العاطفي** تقتضي نشأة النضج الكامل للتغلّب على الموقف النرجسي للعلم بكل شيء والقدرة على كل شيء ، شريطة أن تكون هذه المرحلة قد تمّ بلوغها في وقت مضى . ونحن نلاحظ هذا الموقف النرجسي بوضوح في سلوك الأطفال والأشخاص العصابيين ، باستثناء أنها في المألوف تكون عند الأطفال شعورية ، وعند العصابيين لا شعورية . والطفل لا يقبل الواقع كما هو ، بل كما يريده أن يكون . فهو يعيش في رغباته ، ورؤيته الواقعَ هي رؤية ما يريده أن يكون . وإذا لم تتحقّق رغبته استولى عليه الغضب ، ووظيفة غضبه هي إرغام العالم (عبر وسيط الأب أو الأم) على الانسجام مع رغبته . وفي النمو الطبيعي للطفل ، يتحول هذا الموقف ببطء إلى الموقف الناضج لإدراك الواقع وقبوله ، قبول قوانينه ومن ثم ضرورته . وفي الشخص العصابي نجد على نحو ثابت أنه لم يصل إلى هذه المرحلة ، ولم يتخلّ عن تفسيره النرجسي للواقع . وهو يُصرّ أن الواقع يجب أن يتطابق مع أفكاره ، وعندما يدرك أن الأمر ليس كذلك يستجيب إما بالدافع إلى إرغام الواقع على التوافق مع رغباته (أي أن يصنع المستحيل) وإما بالشعور بالعجز لأنه لا يستطيع أن يحقق المستحيل . وفكرة الحرية التي لدى هذا الشخص هي ، سواء أكان واعياً لها أم لا ، هي الفكرة النرجسية عن القدرة على كل شيء ، على حين أن فكرة الحرية عند الشخص كامل النمو هي فكرة إدراك الواقع وقوانينه والعمل ضمن قوانين الضرورة ، بوَصْل المرء نفسه بالعالم إنتاجياً من خلال فهمه العالم بقدراته الفكرية والعاطفية .

إن هذه الغايات المختلفة والطرق للوصول إليها ليست في المقام الأول أنظمة **فكرية**

مختلفة . إنها **سُبُل مختلفة للكينونة**، وإجابات مختلفة من كامل الإنسان عن السؤال الذي سألته إياه الحياة. وهي بعينها الإجابات التي قُدّمت في الأنظمة الدينية المتباينة التي تؤلف تاريخ الدين . فمن مذهب «أكل لحم البشر» البدائي إلى بوذية الزن ، لم يقدّم الجنس البشري إلا إجابات قليلة إلى سؤال الوجود، وكل إنسان يقدم في حياته إجابة من هذه الإجابات ، ولو أنه في العادة غير واعٍ الإجابة التي يقدّمها . وفي ثقافتنا الغربية **يعتقد** كل امرئ تقريباً أنه يقدم إجابة الديانة المسيحية واليهودية ، أو إجابة الإلحاد المتنوّر ، ومع ذلك فلو استطعنا أن نأخذ شعاعاً سينياً ذهنياً من كل شخص لوجدنا الكثير جداً من الموالين لمذهب أكل لحم البشر ، والكثير جداً من العبادة الطوطمية، والكثير جداً من عبادات الأوثان من مختلف الأنواع ، والقليل من المسيحيين واليهود والبوذيين والطاويين . والدين هو الإجابة المفصّلة وذات الشكل عن مشكلة وجود الإنسان ، وما دام من الممكن المشاركة فيها مع الآخرين في الوعي وبالطقس ، فإنه حتى أدنى ديانة تُحدث ، بالصلة الحميمة مع الآخرين ، شعوراً بالمعقولية والأمن . وعندما لا تتم المشاركة ، وعندما تكون الرغبات النكوصية على خلاف مع الوعي ومطالب الثقافة القائمة ، عندئذ يكون «الدين» السري الفردي هو «العُصاب» .

والمرء من أجل أن يفهم الفردَ المريض ـ أو أي كائن بشري ـ عليه أن يعرف ما هي إجابته عن سؤال الوجود، أو ، ولنقل ذلك بطريقة مختلفة ، ما هو دينه السري الفردي، الذي تُكرَّس له كل جهوده وعواطفه . وجُلّ ما يحسبه المرء «مشكلات سيكولوجية» إنما هو مجرد نتائج ثانوية لـ «إجابته» الأساسية ، ومن ثم فإنه لمن عدم الجدوى إلى حد ما محاولة «الشفاء» منها قبل أن تُفهم هذه الإجابة الأساسية ، التي هي ديانته السرية الشخصية.

ولنعد الآن إلى مسألة حسن الحال ، كيف نعتزم تعريفه على ضوء ما قيل حتى الآن؟

إن حسن الحال هو حالة الوصول إلى النمو الكامل للعقل : العقل لا بمعنى مجرد الحكم الفكري ، بل بمعنى فهم الحقيقة بـ «تَرْك الأشياء تكون» كما هي (باستخدام

مصطلح هيدغر Heidegger). وليس حسن الحال ممكناً إلا إلى الحد الذي يكون فيه المرء قد تغلّب على نرجسيته ؛ إلى الحد الذي يكون فيها منفتحاً ، ومستجيباً ، وحساساً ، ومتيقّظاً ، وخالياً (بمعنى الخلو في الزن) . وحسن الحال يعني الارتباط الكامل بالإنسان والطبيعة على المستوى العاطفي ، للتغلّب على الانفصال والاغتراب والتوصّل إلى خبرة الوحدة مع كل ما يوجد ـ ومع ذلك أن أَخبُر نفسي في الوقت ذاته بوصفي الكيان المنفصل «أنا» ، بوصفي الفرد . وحسن الحال يعني أن يكون المرء مولوداً تماماً ، وأن يصبح ما هو بالإمكان ؛ إنه يعني أن يكون لديه كامل القدرة على الفرح والحزن ، أو بصياغة مختلفة تماماً ، أن يستيقظ من نصف النوم الذي يحيا فيه الإنسان العادي ، وأن يكون مستيقظاً تماماً . وإذا كان يعني كل ذلك ، فهو يعني كذلك أن يكون المرء إبداعياً ؛ أي أن أستجيب لنفسي وللآخرين ولكل شيء موجود ويكون لي رد فعلي ـ فيكون رد فعلي واستجابتي بوصفي «أنا» الإنسان الحقيقي الكلي نحو واقع أي شخص أو أي شيء كما هو . وفي فعل الاستجابة الحقيقية هذا يكمن مجال الإبداع ، مجال رؤية العالم كما هو وعيشه بوصفه **عالمي** ، فالعالم يُبدعه ويحوّله فهمي الإبداعي له ، وبذلك لا يبقى العالم غريباً «هنالك» ، بل يصبح **عالمي**. وأخيراً ، يعني حس الحال أن يقلّص المرء «الأنا» ، ويتخلى عن الجشع ، وأن يكفّ عن العَدْو خلف المحافظة على«الأنا» وتعظيمه ، وأن يكون المرءُ ذاته ويعيشها في فعل الكينونة ، لا في التملّك والاحتفاظ واشتهاء ملك الآخرين والاستعمال .

حاولتُ في الملاحظات السابقة أن أشير إلى النمو المتوازي في الفرد وفي تاريخ الدين . وبالنظر إلى أن هذه الدراسة تعالج علاقة التحليل النفسي ببوذية الزن أعتقد أن من الضروري التوسّع على الأقل في بعض الجوانب السيكولوجية ذات النشأة الدينية .

قلت إن الإنسان تسأله حقيقة وجوده الصميمية سؤالاً ، وإن هذا السؤال يثيره التناقض الذي في داخله ـ وهو أنه في الطبيعة وفي الوقت نفسه متجاوزٌ الطبيعة في أنه حياةٌ مدركةٌ ذاتها . وإن أي إنسان يصغي إلى هذا السؤال المطروح عليه ، ويجعل من الإجابة عن هذا السؤال ، الإجابة عنه بوصفه إنساناً كلياً لا بأفكاره فقط مسألة تستحق «أقصى الاهتمام» هو إنسان «ديني» ؛ وكل الأنظمة التي تحاول أن تقدّم هذه الأجوبة

وتعلّمها وتنقلها هي أنظمة «دينية». ومن ناحية أخرى، إن أي إنسان يحاول أن يصمّ أذنيه عن السؤال الوجودي هو غير ديني، ويصدق الأمر على أية ثقافة. وليس هناك مثال يمكن الاستشهاد به على الناس الصمّ عن السؤال الذي يطرحه الوجود أفضل منا نحن الذين نعيش في القرن العشرين. إننا نحاول التهرّب من السؤال بالانشغال بالمِلكية والمقام والسلطة والإنتاج واللهو، ومن حيث الجوهر بمحاولتنا نسيان أننا موجودون ـ أو أنني موجود. ومهما أكثر المرء من التفكير في الله والذهاب إلى الكنيسة، ومهما اعتقد بالأفكار الدينية، فإذا كان أصمّ عن سؤال الوجود، إذا لم يكن لديه جواب عنه، يظل في مكانه لايتقدّم، ويعيش ويموت كشيء من مليون شيء ينتجه. وهو يفكر في الله، بدلاً من أن يعيش خبرة وجود الله.

على أنه لأمر خادع أن نحسب كأن للأديان، بالضرورة، شيئاً مشتركاً يتجاوز الاهتمام بتقديم جواب عن سؤال الوجود. وبمقدار ما يتعلق الأمر بمضمون الدين، فليست هناك وحدة البتة؛ بل على العكس هناك إجابتان متعارضتان جوهرياً، هما اللتان ذُكرتا أعلاه منذ قليل فيما يتعلق بالفرد: إحدى الإجابتين هي العودة إلى الوجود ما قبل البشري، ما قبل الواعي، وإلغاء العقل، والتحوّل إلى حيوان، وبذلك يصبح المرء واحداً مع الطبيعة من جديد. والأشكال التي يُعبَّر فيها عن ذلك متعددة. وفي أحد القطبين ظواهر كالتي نجدها في الجمعيات السرية الجرمانية لـ «البرسركيين» berserkers (والكلمة تعني حرفياً «قمصان الدببة» bearshirts) الذين يماثلون أنفسهم مع الدب، وفيها على الشاب و في أثناء دخوله عضوية الجمعية «أن يتحول عن بشريته بنوبة من العنف العدواني الشديد والمروِّع، متشبهاً بحيوان مفترس هائج.»[9] (أما أن هذا النزوع إلى العودة إلى الوحدة ما قبل الإنسانية مع الطبيعة لا يقتصر إطلاقاً على المجتمعات البدائية فيصبح واضحاً إذا أقمنا الارتباط بين «قمصان الدببة» و«القمصان البنية» عند هتلر. فبينما كان قطاع كبير من الموالين لـ «الحزب القومي الاشتراكي» متألفاً من السياسيين غير الدينيين الانتهازيين القساة الباحثين عن السلطة، وملاّك الأراضي، والجنرالات، ورجال الأعمال، والبيروقراطيين، فإن قلبه، المتمثّل بالثلاثي «هتلر»

و«هملر» Himmler و«غوبلز» Gobbeles كان لا يختلف جوهرياً عن «قمصان الدببة» الذين يدفعهم عنف شديد «مقدس» والغاية هي التدمير بوصفه التحقيق النهائي لرؤيتهم الدينية. وهؤلاء الرجال من «قمصان الدببة» في القرن العشرين الذين أحيوا خرافة «جريمة القتل الطقسية» المتعلقة باليهود فعلياً، في قيامهم بها، قد أبرزوا رغبة من أعمق رغباتهم هي: جريمة القتل الطقسية. فارتكبوا جريمة القتل الطقسية أولاً مع اليهود، ثم السكان الأجانب، ثم الألمان أنفسهم، وأخيراً قتلوا نساءهم وأطفالهم وأنفسهم في الطقس الختامي للتدمير الكامل). وهناك الكثير من الأشكال الدينية الأقل قدماً للكفاح من أجل الوحدة ما قبل الإنسانية مع الطبيعة. وهي موجودة في العبادات التي تكون فيها القبيلة متماثلة مع حيوان طوطمي، وفي الأنظمة الدينية المكرَّسة لعبادة الأشجار، والبحيرات، والكهوف، وما إلى ذلك، وفي العبادات ذات الشعائر العربيدة التي تجعل هدفها الانعتاق من الوعي والعقل والضمير. وفي كل هذه الديانات يكون المقدّس هو ما يناسب رؤية تحوّل الإنسان إلى جزء غير إنساني من الطبيعة؛ و«الإنسان المقدس» (كـ «الشامان» shaman مثلاً) هو الشخص الذي مضى إلى أبعد مدى في تحقيق غايته.

ويتمثّل القطب الآخر للدين بكل تلك الأديان التي تسعى في الجواب عن سؤال الوجود الإنساني بالخروج تماماً من الوجود ما قبل الإنساني، وبتنمية إمكانية العقل والحب الإنسانية بوجه خاص، وكذلك بإيجاد انسجام جديد بين الإنسان والطبيعة ـ وبين الإنسان والإنسان. ومع أن هذه المحاولات قد توجد في الأفراد والمجتمعات البدائية نسبياً، فيبدو أن الخط الفاصل الكبير للبشرية كلها يكمن في الفترة بين/ 2000/ ق. م تقريباً وبدايات تاريخنا. إن الطاوية والبوذية في الشرق الأقصى، وثورات إخناتون الدينية في مصر، والديانة الزرادشتية في فارس، وديانة موسى في فلسطين، والديانة الكويتسالكوتية Quetzalcoate في المكسيك[10] تمثّل التحوّل الكامل الذي أحرزته البشرية.

ويُبحث عن الوحدة في كل هذه الأديان ـ لا الوحدة النكوصية التي يُعثر عليها بالعودة إلى الانسجام الفردوسي ما قبل الفردي ما قبل الشعوري، بل الوحدة على

مستوى جديد : تلك الوحدة التي لا يمكن الوصول إليها إلا بعد أن يخبُر الإنسان انفصاله ، بعد أن يكابد مرحلة الاغتراب عن نفسه وعن العالم ، ويصبح مولوداً تماماً. ولهذه الوحدة الجديدة مقدمة منطقية هي النمو الكامل لعقل الإنسان ، المؤدي إلى مرحلة لا يعود فيها العقل يفصل الإنسان عن فهمه المباشر والحدسي للواقع . وهناك رموز كثيرة لهذه الغاية الجديدة التي تتجه إلى الأمام ، وليس إلى الماضي : «الطاو» Tao ، و«النِرڤانة» Nirvana ، و«التنوّر» ، و«الخير» ، و«الله» . والاختلافات بين هذه الرموز قد أحدثتها الاختلافات الاجتماعية والثقافية الموجودة في البلدان المختلفة التي نشأت فيها . وفي الموروث الغربي كان الرمز الذي وقع عليه الاختيار لهذه الغاية هو الشخصية التسلّطية لـ «الملك» الأعلى ، أو الزعيم القَبَلي الأعلى . ولكن منذ أوائل «العهد القديم» تتبدّل هذه الشخصية من شخصية الحاكم المستبّد إلى شخصية الحاكم المرتبط بالإنسان بما يتضمنه من العهد والوعود . وغاية الحياة كما يراها الأدب النبوي هي الانسجام الجديد بين الإنسان والطبيعة في الزمن المسيحي ؛ وفي المسيحية يتجلّى الله إنساناً ؛ وفي فلسفة ميمونيدس ، وكذلك في الصوفية ، تزول العناصر التجسيدية (الأنثروپومورفية) والتسلّطية على نحو شبه كامل ، مع أنها ظلت في الأشكال الشعبية من الديانات الغربية من دون تغيّر كبير .

والمشترك في الفكر اليهودي ـ المسيحي وفكر بوذية الزن هو إدراك أنني يجب أن أتخلّى عن «مشيئتي» (بمعنى رغبتي في أن أُجبر وآمر وأخنق العالم الذي في خارجي وفي داخلي) حتى أكون كامل الانفتاح والاستجابة واليقظة والحيوية . وفي اصطلاحيات الزن يطلق على ذلك في أكثر الأحيان «أن يجعل المرء نفسه خالياً» ـ وهذه عبارة لا تعني شيئاً سلبياً ، بل تعني الانفتاح على الاستقبال . وفي الاصطلاحيات المسيحية كثيراً ما يُطلق على ذلك «أن يقتل المرءُ نفسَه ويقبل مشيئة الله» . ويبدو أن ثمت اختلافاً يسيراً بين الخبرة المسيحية والخبرة البوذية التي تكمن خلف الصياغتين . ولكن بمقدار ما يتعلق الأمر بالتفسير الشعبي والتجربة الشعبية ، فإن هذه الصياغة تعني أن الإنسان بدلاً من أن يتخذ القرارات بنفسه ، أن يترك القرارات للأب العليم بكل شيء والقادر على كل شيء ، الذي يرعاه ويعلم ما هو خير له . وواضح

أن الإنسان في هذه التجربة لا يصبح منفتحاً ومستجيباً ، بل طائعاً ومذعناً. واتّباع مشيئة الله بمعنى التنازل الحقيقي عن الأنانية يتمّ على أفضل ما يكون إذا لم يكن هناك مفهوم الله. ومن المفارقة أنني أتّبع مشيئة الله حقاً إذا صرفت النظر عن مفهوم الله. ومفهوم الزن للخلو يتضمن المعنى الحقيقي لتخلّي المرء عن مشيئته ، وفوق ذلك من دون خطر النكوص إلى المفهوم الوثني للأب المُعِين .

د ـ طبيعة الوعي والكبت واللاكبت

حاولت في الفصل السابق أن أوجز ما يشكّل أساساً لغايات التحليل النفسي الإنساني من أفكار في الإنسان والوجود الإنساني . إلا أن التحليل النفسي يشترك في هذه الأفكار العامة مع المفهومات الفلسفية أو الدينية الإنسانية الأخرى . وعلينا الآن أن أن نتقدم إلى وصف المقاربة الخاصة التي من خلالها يحاول التحليل النفسي أن يحقق هدفه .

والعنصر الأشد تميّزاً في المقاربة التحليلية النفسية ، هو من دون أدنى ريب ، محاولتها **تحويل اللاشعور إلى شعور** ـ أو ، إذا ضفنا العبارة بكلمات فرويد ، تحويل «الهو» Id إلى «الأنا» Ego . ولكن مع أن هذه الصياغة تبدو بسيطة وواضحة ، فهي ليست كذلك على الإطلاق . وتبرز أسئلة على الفور : ما هو اللاشعور؟ ما الشعور ؟ ما الكبت؟ كيف يصبح اللاشعور شعوراً ؟ وإذا حدث ذلك ، ما الأثر الذي يكون له ؟

نَوْلُنا أولاً أن نرى أن مصطلحي «اللاشعور» و«الشعور»يُستخدمان بعدة معان مختلفة . وفي أحد المعاني ، الذي يمكن أن يُدعى وظيفياً ، يشير «الشعور» و«اللاشعور» إلى الحالة الذاتية داخل الفرد. فالقول إنه شاعر بهذا المحتوى النفسي أو ذلك يعني أنه **مدرك** للعواطف ، للرغبات ، للقرارات ، وما إلى ذلك . واللاشعور ، المستخدم بالمعنى عينه ، يشير إلى الحالة الذهنية التي لا يكون فيها الشخص مدركاً تجاربه الداخلية ؛ فإذا كان غير مدرك تماماً كل تجاربه ، وفي جملتها التجارب الحسية ، فسيكون على وجه الدقة كالشخص الذي هو لا شعوري . والقول إن الشخص شاعر ببعض العواطف ، وهلم جرا ، يعني أنه شاعر بمقدار ما يتعلق الأمر بهذه العواطف ؛

والقول إن بعض العواطف لا شعورية يعني أنه لا شعوري بمقدار ما يتعلق الأمر بهذه المحتويات. وعلينا أن نتذكر أن «اللاشعور» لا يشير إلى غياب أي دافع، أو إحساس، أو رغبة، أو خوف، أو ما إلى ذلك، بل إلى غياب **إدراك** هذه الدوافع فقط.

وما يختلف تماماً عن استخدام الشعور واللاشعور بالمعنى الوظيفي الذي وصفناه الآن إنما هو الاستخدام الآخر الذي يشير فيه المرء إلى موضعين معيّنين في الشخصية وإلى محتويات معينة مرتبطة بهذين الموضعين. وهذه هي الحال غالباً حين تُستخدم كلمتا «الشعور» و«اللاشعور». و«الشعور» هنا **جزء من الشخصية**، ذو محتويات خاصة، و«اللاشعور» جزء آخر من الشخصية، ذو محتويات خاصة أخرى. واللاشعور، في نظر فرويد، هو في ماهيته مقر عدم العاقلية. وفي تفكير يونغ يبدو المعنى معكوساً تقريباً؛ فاللاشعور عنده هو في ماهيته مقر أعمق ينابيع الحكمة، في حين أن الشعور هو الجانب الفكري من الشخصية. وبهذه الرؤية للشعور واللاشعور يُفهم اللاشعور على أنه مثل قبو الدار الذي يُركمَ فيه كل شيء ليس له مكان في البناء الفوقي؛ وقبو فرويد يحتوي أساساً على رذائل الإنسان؛ وقبو يونغ يحتوي على حكمة الإنسان في الدرجة الأولى.

وكما أكّد «هـ. س. سوليفان» H.S.Sullivan فإن استخدام اللاشعور بمعنى الموضع غير موفَّق، وهو تمثيل رديء للحقائق النفسية التي يتضمنها. ويمكن لي أن أضيف إلى ذلك أن تفضيل هذا النوع من المفهوم المادي على المفهوم الوظيفي ينسجم مع النزعة العامة في الثقافة الغربية المعاصرة إلى الفهم بلغة الأشياء التي **نملكها**، بدلاً من فهمها بالأحرى بلغة الكينونة. **لدينا** we have مشكلة قلق، **لدينا** أرق، **لدينا** اكتئاب، **لدينا** محلل نفسي، كما أنه لدينا سيارة، أو دار، أوطفل تماماً. وبالميل نفسه كذلك **لدينا** «لا شعور». وليس من قبيل المصادفة أن الكثير من الناس يستخدمون مصطلح «ما تحت الشعور» subconscious بدلاً من كلمة «اللاشعور». فواضح أنهم يفعلون ذلك لأن «ما تحت الشعور» أكثر ملاءمة للمفهوم المتموضع؛ وأنا أستطيع أن أقول «إنني غير شاعر» [أولا أشعر] بهذا الأمر أو ذلك؛ ولكنني لا أستطيع أن أقول «إنني تحت شاعر» به.

وهناك كذلك استخدام آخر لـ «الشعور» يؤدي في بعض الأحيان إلى التشوّش . فالشعور يتماثل فيه مع الفكر التأملي ، واللاشعور مع التجربة غير التأملية . ولا شك أنه قد لا يكون ثمت اعتراض على هذا الاستخدام للشعور واللاشعور ، شريطة أن يكون المعنى واضحاً وغير مختلط مع المعنيين الآخرين . ومع ذلك لا يبدو هذا الاستخدام موفّقاً ؛ فالتأمّل الفكري هو على الدوام شعوري ، ولكن ليس كل ما هو شعوري تأملاً فكرياً . إذا نظرت إلى شخص فأنا أدرك الشخص ، أدرك ما يحدث فيّ فيما يتعلق بالشخص ، ولكن هذا الوعي لا يتماثل مع التأمل الفكري إذا فصلت نفسي عنه بمسافة بين الذات والموضوع . ويصدق الأمر نفسه إذا كنت أدرك تنفسي ، وهو أمر لا يتطابق البتة مع التفكير في تنفسي ؛ وفي الحقيقة ، ما إن أبدأ التفكير في تنفّسي حتى أصبح غير مدرك تنفّسي بعد ذلك . ويصح الأمر نفسه على كل أفعال وَصْل نفسي بالعالم . وسنقول المزيد حول هذا فيما بعد .

ونحن إذْ قررنا أن نتحدث عن الشعور واللاشعور بوصفهما حالتين من الإدراك وعدم الإدراك ، حسب التسلسل ، لا بوصفهما جزأين من الشخصية لهما محتوياتهما الخاصة ، فعلينا الآن أن ننظر في السؤال حول ما يمنع تجربة من التجارب من بلوغ إدراكنا ـ أي من أن تصبح شعورية .

ولكن قبل أن نبدأ في مناقشة هذا السؤال ، يبرز سؤال آخر ـ يجب أن يجاب إليه أولاً . وإذا تحدثنا في سياق تحليلي نفسي عن الشعور واللاشعور فهناك إضمار أن الشعور ذو قيمة أعلى من اللاشعور . إذ لماذا علينا أن نجاهد لتوسيع ميدان الشعور، إذا لم يكن كذلك؟ ومع ذلك فإنه لواضح كل الوضوح أن الشعور في حد ذاته ليست له قيمة خاصة ؛ وفي الحقيقة ، إن جلّ مالدى الناس في أذهانهم الشعورية إنما هو الوهم والضلال ؛ وليس سبب هذه الحال هو أن الناس من شأنهم أن يكونوا عاجزين عن رؤية الحقيقة بمقدار ما هو بسبب وظيفة المجتمع . ويتميّز جلّ التاريخ البشري (باستثناء بعض المجتمعات البدائية) بأن الأقلية الصغيرة كانت تحكم الأكثرية من أمثالها وتستغلّها . وللقيام بذلك ، كانت الأقلية تستخدم القوة عادة ؛ ولكن القوة ليست كافية . فقد كان على أعضاء الأكثرية أن يقبلوا على المدى الطويل أن يُستغَلّوا طوعاً ـ

وليس هذا بممكن إلا إذا كانت أذهانهم التي حُشيت بكل أنواع الأباطيل والأوهام تبرّر وتعلّل قبولهم حكم الأقلية . على أنه ليس هذا هو السبب الوحيد ليكون أكثر ما لدى الناس في إدراكهم حول أنفسهم والآخرين والمجتمع وما إلى ذلك وهماً . فكل مجتمع يصبح في نشوئه التاريخي مأسوراً لحاجته إلى البقاء بالشكل الخاص الذي أنشأه ، وهو في العادة يحقق هذا البقاء بتجاهل الغايات الإنسانية الكبرى المشتركة عند كل الناس . وهذا التناقض بين الغاية الاجتماعية والغاية الشاملة يؤدي كذلك إلى اختلاق كل أنواع الأضاليل والأوهام (على المستوى الاجتماعي) التي وظيفتها أن تُنكر وتبرر الانقسام بين الغايات الإنسانية وغايات مجتمع معيّن .

إذن ، بوسعنا القول إن محتوى الوعي يتّصف في معظمه بالوهم والانخداع ، وهو على وجه الدقة لا يمثّل الواقع . والوعي في حد ذاته ، إذن ، ليس شيئاً مرغوباً فيه . ولا يتحقّق شيء قيّم إلا إذا انكشف الواقع الخفي (الذي هو لا شعوري) . وسنعود إلى مناقشة هذا الموضوع في مرحلة لاحقة . فأنا الآن لا أود إلا أن أوكد أن معظم ما هو في وعينا هو «وعي زائف» . وأن المجتمع من حيث الماهية هو الذي يحشونا بهذه الأفكار الوهمية والباطلة .

بَيْد أن تأثير المجتمع لا يقتصر على أنه يُجري الأوهام في القِمع إلى وعينا . بل يتعدّاه إلى منعنا من إدراك الواقع . والتفصيل في هذه المسألة أكثر هو الذي يُفضي بنا مباشرة إلى المشكلة المحورية وهي كيف يحدث الكبت أو اللاشعور .

إن لدى الحيوان وعياً للأشياء التي حوله يمكن لنا ، إذا استخدمنا مصطلح ر . م . بيوك R.M.Bucke ، أن ندعوه «وعياً بسيطاً» . ولأن البنية الدماغية للإنسان أكبر وأشد تعقيداً منها لدى الحيوان فهي تتجاوز هذا الوعي البسيط وهي أساس وعي **الذات** ، إدراك المرء نفسَه بوصفها موضوع خبرته . إلا أنه ربما كان الوعي البشري بسبب تعقيده الهائل[11] منظماً بالطرق الممكنة المتنوّعة ، ولأجل أن تدخل الخبرة في الإدراك ، لا بد أن تكون ممكنة الفهم بالمقولات التي ينظّم بها الفكر الشعوري . وقد تكون بعض المقولات كلية ، كالزمان والمكان ، وقد تشكّل مقولات الإدراك الحسي المشتركة عند كل الناس . وغيرها من المقولات ، كالسببية ، قد تكون مقولة صحيحة

بالنسبة إلى الكثير من أشكال الإدراك الشعوري الإنساني ، ولكن ليس بالنسبة إلى كلها . والمقولات الأخرى أقل عمومية وتختلف من ثقافة إلى ثقافة . ومهما كان الأمر، فالتجربة لا يمكن أن تدخل في الإدراك إلا بشرط أن تكون ممكنة الفهم والربط والترتيب على أساس نظام مفهومي (12) ومقولاته . وهذا النظام هو في ذاته نتيجة التطور الاجتماعي. فكل مجتمع بممارسته الخاصة للعيش وبنمط ارتباطه وإحساسه وفهمه يُنشئ نظاماً للمقولات يحدّد أشكال الوعي. ويعمل هذا النظام ، إن جاز التعبير، مثل **مصفاة مكيَّفة اجتماعياً**؛ فلا يمكن للخبرة أن تدخل الإدراك إلا إذا استطاعت أن تنفذ من هذه المصفاة.

والمسألة ، إذن ، هي أن نفهم على نحو أكثر ملموسية كيف تعمل هذه «المصفاة الاجتماعية» ، وكيف يحدث أن تسمح لبعض التجارب أن ترشح من خلالها ، وفي حين يجري توقيف غيرها عن دخول الإدراك .

قبل أي شيء ، علينا أن نرى أن التجارب الكثيرة لا تصلح للفهم بالإدراك . ولعل الألم هو التجربة الحسية التي تصلح على أفضل ما يكون للفهم الشعوري ؛ والرغبة الجنسية ، والجوع ، وما إلى ذلك ، تجارب مفهومة بيسر كذلك ؛ وواضح تماماً أن كل الأحاسيس ذات الصلة الوثيقة ببقاء الفرد أو الجماعة سهلة الوصول إلى الإدراك . ولكن حين تبلغ التجربة حداً أكبر من الدقة أو التعقيد ، مثل **رؤية برعم وردة في الصباح الباكر ، عليه قطرة من الندى ، والهواء لا يزال بارداً ، والشمس تبزغ ، وطائر يغرد** ـ فهي تجربة قابلة للإدراك بيسر في بعض الثقافات (كما هو الأمر في اليابان ، مثلاً) ، في حين أن هذه التجربة بعينها لن تصل في الثقافة الغربية الحديثة إلى الإدراك غالباً لأنها ليست «مهمة» بما فيه الكفاية أو «زاخرة بالأحداث» حتى تكون ملحوظة . ومسألة هل يمكن للتجارب العاطفية الرقيقة أن تصل إلى الإدراك أم لا مسألة تعتمد على الدرجة التي تمت بها رعاية هذه التجارب في ثقافة معينة . وهناك الكثير من التجارب العاطفية التي لا تملك ثقافة معينة كلمة لها ، على حين قد تكون لغة أخرى غنية بالكلمات التي تعبّر عن هذه المشاعر. وفي اللغة الإنجليزية ، مثلاً ، لدينا كلمة واحدة هي love تشمل تجارب تمتد من الرغبة إلى الشغف الجنسي إلى المحبة الأخوية

والأمومية. وفي اللغة التي لا يُعبَّر فيها عن التجارب العاطفية المختلفة بكلمات مختلفة، يكاد يكون محالاً أن تصل تجارب الفرد إلى الإدراك، والعكس صحيح. ويمكن أن يقال عموماً إنه يندر أن تصل إلى الإدراك تجربة ليس لها في اللغة كلمة.

على أن هذا ليس إلا جانباً واحداً من وظيفة التصفية في اللغة. فاللغات المختلفة لا تختلف بأنها تتباين في تنوّع الكلمات التي تستخدمها للدلالة على تجارب عاطفية محدّدة وحسب، بل كذلك في تركيبها ونحوها وصرفها والمعنى الجذري لكلماتها. واللغة في كليتها تشتمل على موقف من الحياة، هو تعبير متجمد عن اختبار الحياة بطريقة محدّدة.[13]

وهذه بضع أمثلة أخرى. هناك لغات تُصرَّف فيها صيغة الفعل، «تُمطر» it rains مثلاً، على نحو يختلف اعتماداً على مسألة هل أقول إنها تُمطر لأنني كنت في الخارج في جو ماطر وتبلّلت، أم لأنني رأيتها تمطر من داخل كوخ، أم لأن أحداً أخبرني أنها تمطر. وواضح تماماً أن تأكيد اللغة لهذه المصادر المختلفة لخبرة واقعة (وهي في هذه الحال أنها تمطر) له تأثير عميق في الأسلوب الذي يَخبُر به الناس الوقائع. (وفي ثقافتنا الحديثة، على سبيل المثال، فهي بتأكيدها الجانب العقلي الخالص من المعرفة، تقيم اختلافاً يسيراً بين كيفيات معرفتي الواقعة، أهي من التجربة المباشرة، أم غير المباشرة، أم من القول المسموع.) أو، إن قاعدة التصريف الرئيسة في العبرية هي تحديد هل الفعلية تامة أم ناقصة، في حين أن الزمن الذي يجري فيها ـ الماضي أو الحاضر أو المستقبل ـ لا يُعبَّر عنه إلا بطريقة ثانوية. وفي اللاتينية يُستخدم المبدآن معاً (الزمان والتمام)، أما في الإنجليزية فنحن نتوجّه على الأغلب بالإحساس بالزمان. وغني عن القول كذلك أن هذا الاختلاف في التصريف يعبّر عن اختلاف في الخبرة.[14]

ويوجد كذلك مثال آخر في الاستخدام المختلف للأفعال والأسماء في اللغات المتنوعة، أو حتى بين مختلف الناس الذين يتكلمون اللغة نفسها. فالاسم يشير إلى «شيء»؛ والفعل يشير إلى نشاط [أو فعلية]. ويفضّل العدد المتزايد من الناس أن يفكروا بلغة تملّك الأشياء، بدلاً من الكينونة أو العمل؛ ومن ثم هم يفضّلون الأسماء على الأفعال.

واللغة، بكلماتها ، ونحوها وصرفها ، وتراكيبها ، بروحها الكلية المتجمدة فيها ، تحدد كيف نجرب ، وأية تجارب تنفذ إلى إدراكنا .

والجانب الآخر للمصفاة الذي يجعل الإدراك ممكناً هو المنطق الذي يوجّه تفكير الناس في ثقافة معينة . وكما أن معظم الناس يفترضون ، أن لغتهم «طبيعية» وأن اللغات الأخرى لا تستخدم إلا كلمات أخرى للأشياء نفسها ، يفترضون كذلك أن القواعد التي تحدّد التفكير الصحيح قواعد طبيعية وكلية ؛ وأن ما هو غير منطقي في أحد الأنظمة الثقافية هو غير منطقي في أي نظام ثقافي آخر ، لأنه يتعارض مع المنطق «الطبيعي». والمثال الجيد على ذلك هو الاختلاف بين المنطق الأرسطاطاليسي ومنطق المفارقات .

يقوم منطق أرسطو على قانون الهوية الذي يقول بأن («أ» هي «أ») ، وقانون التناقض («أ» ليست «لا أ» ، وقانون الوسط الممتنع [أو الثالث المرفوع] («أ» لا يمكن أن تكون «أ» و «لا أ» ، فإما أن تكون «أ» وإما «لا أ»). وقد أعلنه أرسطو بقوله : «من المستحيل للشيء نفسه في الوقت نفسه أن ينتمي إلى الشيء نفسه وفي الوجه نفسه . . . وهذا ، إذن ، هو الأمر الأكثر يقينية من كل المبادئ . »[15]

وعلى العكس من المنطق الأرسطاطاليسي هناك ما يمكن للمرء أن يسميه «**منطق المفارقات**» ، الذي يفترض أن «أ» و«لا أ» لا يمنع كل منهما الآخر من أن يكونا محمولي «س» . وكان منطق المفارقات سائداً في الفكر الصيني والهندي ، وفي فلسفة هرقليطس ، ثم من جديد باسم «علم الجدل» في فكر هيغل وماركس. والمبدأ العام لمنطق المفارقات قد وصفه لاو ـ تسه lao - tse بوضوح وبمصطلحات عامة : «إن الكلمات التي هي حقيقية بدقة تبدو ظاهرية التناقض [مفارَقية paradoxical] . »[16] وكذلك تشوانغ ـ تزو Chuang - tzu : «إن ما هو واحد هو واحد . وما هو ليس واحداً هو واحد كذلك . »

وبالنظر إلى الشخص الذي يعيش في ثقافة لا تتعرض فيها صحة المنطق الأرسطاطاليسي للشك ، يكون من بالغ الصعوبة له ، إذا لم يكن محالاً ، أن يدرك التجارب التي تناقض المنطق الأرسطاطاليسي ، والتي هي لهذا السبب لغو من وجهة

نظر ثقافته . والمثال الناصع هو مفهوم الازدواجية عند فرويد ، الذي يقول بأن المرء يمكن له أن يعاني الحب والبغض للشخص نفسه وفي الوقت نفسه . وهذه التجربة ، التي هي من وجهة نظر منطق المفارقات «منطقية» تماماً ليس لها معنى مفهوم من وجهة نظر المنطق الأرسطاطاليسي . ومن حيث النتيجة ، فمن بالغ الصعوبة لمعظم الناس أن يدركوا أحاسيس الازدواجية . فإذا أدركوا الحب ، فليس بمستطاعهم إدراك البغض ـ ما دام من الهراء أن يكون لديهم إحساسان متناقضان في الوقت نفسه حيال الشخص نفسه . (17)

والجانب الثالث من المصفاة ، بالإضافة إلى اللغة والمنطق ، هو **محتوى** التجارب . فكل مجتمع يمنع أن تكون بعض الأفكار والأحاسيس مشعوراً بها ومفكراً فيها ومعبّرا عنها . فهناك أشياء ليست «غير مفعولة» وحسب بل هي كذلك «غير مفكر فيها .» وفي قبيلة محاربين ، على سبيل المثال ، يعيش أعضاؤها على قتل أعضاء القبائل الأخرى وسلبهم ، قد يوجد فرد يحسّ بالاشمئزاز من القتل والسلب . ومع ذلك فإنه على الأرجح لا يكون مدركاً هذا الإحساس ، ما دام من شأن ذلك أن يتعارض مع إحساس القبيلة كلها ؛ فإدراك هذا الإحساس المتعارض سيعني خطر الإحساس بالانعزال التام والمنبوذية . ومن ثم فإن الفرد الذي لديه هذا الإحساس بالاشمئزاز من المحتمل أن يُظهر عَرَض التقيّؤ النفسي ـ الجسدي ، بدلاً من أن يدع للإحساس بالاشمئزاز أن ينفذ إلى إدراكه .

وسيوجد النقيض تماماً في عضو قبيلة زراعية مسالمة ، لديه الدافع إلى الخروج وقتل أعضاء الجماعات الأخرى وسلبها . ومن المحتمل كذلك ألا يسمح لنفسه بإدراك دوافعه ، ولكنه عوضاً من ذلك سيُظهر عَرَضاً ـ قد يكون الرعب الشديد . وهناك مثال آخر كذلك : يوجد في مدننا الكبيرة الكثير من أصحاب المتاجر الذين لديهم زبون يحتاج بإلحاح إلى سلعة ، ولنقل إلى حُلّة من الثياب ، ولكنه ليس لديه المال الكافي لشراء حتى أرخص حلة . ولا محالة من أن يكون بين أصحاب المتاجر أولئك قلة لديها الدافع الإنساني الطبيعي إلى إعطاء الحلّة للزبون مقابل الثمن الذي يستطيع دفعه . ولكن كم من أصحاب المتاجر هؤلاء سيسمحون لأنفسهم بإدراك دافع كهذا؟ إنني

أفترض أنهم قلة قليلة. فالأكثرية ستكبته، وقد نجد بين هؤلاء الرجال شيئاً من السلوك العدواني نحو الزبون في الدافع اللاشعوري، أو يعبّر عنه حلم في الليلة التالية.

وفي طرحنا قضية أن المحتويات المتنافرة مع المحتويات المسموح بها اجتماعياً لا تسمح بدخول مجال الإدراك، فإننا نثير سؤالين إضافيين. لماذا تكون بعض المحتويات متعارضة مع مجتمع معين؟ ثم لماذا يكون الفرد شديد الخوف من أن يدرك أمثال هذه المحتويات المحظورة؟

أما بالنسبة إلى السؤال الأول، فعليّ أن أشير إلى مفهوم «الطبع الاجتماعي». إن أي مجتمع، لكي يحافظ على بقائه، يتحتّم عليه أن يشكّل طبع أعضائه بالطريقة التي **يريدون بها أن يفعلوا ما عليهم أن يفعلوه**؛ ولا بد من أن تصبح وظيفتهم الاجتماعية منغلّة في ذواتهم وتتحول إلى شي يشعرون أنهم مدفوعون إلى القيام به بدلاً من أن تكون شيئاً يُجبَرون على فعله. ولا يمكن للمجتمع أن يسمح بالانحراف عن هذا الأنموذج، لأن هذا «الطبع الاجتماعي» إذا فقَد تماسكه ورسوخه كفّ الكثير من الأفراد عن القيام بما يُتوقّع منهم أن يفعلوه، وتعرَّض بقاء المجتمع بصورته المحدَّدة للخطر. وتختلف المجتمعات حتماً في الصرامة التي تفرض بها طبعها الاجتماعي، وفي مراقبة المحرّمات لحماية هذا الطبع، ولكن في كل المجتمعات توجد محرّمات، وانتهاكها يؤدي إلى المنبوذية.

والسؤال الثاني هو لماذا يكون الفرد شديد الخوف من خطر المنبوذية الضمني فلا يتيح لنفسه أن يدرك الدوافع «المحظورة». وللإجابة إلى هذا السؤال أود أن أشير أيضاً إلى عبارات أوفى صيغت في موضع آخر.[18] وبعرضها بإيجاز أقول إنه إذا لم يكن يريد أن يصبح مجنوناً، فعليه أن يرتبط على نحو ما بالآخرين. فانعدام الارتباط كلياً يفضي به إلى حافة الجنون. وبينما هو بمقدار ما هو حيوان يكون في أشد الخوف من الموت، فبمقدار ما هو إنسان يكون في أشد الخوف من الانعزال الكامل. وهذا الخوف، وليس خوف الخصاء، كما يزعم فرويد، هو بالأحرى العامل الفعّال الذي لا يسمح بإدراك المشاعر والأفكار المحرَّمة.

نصل ، إذن ، إلى النتيجة التي هي أن الشعور واللاشعور مشروطان اجتماعياً. **إنني مدرك** كل مشاعري وأفكاري المباح لها أن تخترق المصفاة الثلاثية (المشروطة اجتماعياً) المكوّنة من اللغة ، والمنطق ، والمحرّمات (الطبع الاجتماعي). والتجارب التي لا يمكن أن تُصفّى من خلالها تظل خارج الإدراك ، أي أنها تظل لا شعورية. (19)

ولا بد من وضع تقييدين فيما يتعلق بتأكيد الطبيعة الاجتماعية للاشعور. أحدهما ، وهو تقييد واضح إلى حد ما ، هو أنه بالإضافة إلى المحرّمات الاجتماعية توجد تفصيلات فردية لهذه المحرمات تختلف من أسرة إلى أسرة ؛ فالطفل الخائف أن «يهجره» أبواه لأنه واعٍ تجارب هي عندهما فردياً محرّمة ، فإنه بالإضافة إلى الكبت الطبيعي اجتماعياً يكبتُ كذلك تلك المشاعر التي يمنعها من الوصول الجانبُ الفردي من المصفاة. ومن جهة أخرى ، فإن أبوين من ذوي الانفتاح الداخلي الكبير و«المكبوتية» القليلة سيميلان ، بنفوذهما الذاتي ، إلى جعل المصفاة الاجتماعية (والأنا الأعلى) أقل ضيقاً وأكثر قابلية للاختراق.

ويشير التقييد الآخر إلى ظاهرة أشد تعقيداً. نحن لا نكبت إدراك تلك المجاهدات المتنافرة مع الأنموذج الاجتماعي للفكر وحسب ، بل نميل كذلك إلى كبت تلك الدوافع المتعارضة مع بنية الإنسان الكلي ونموّه ، والمتعارضة مع «الضمير الإنساني» ، ذلك الصوت الذي يتكلم باسم النمو الكامل للشخص.

والدوافع التدميرية ، أو الدافع إلى النكوص إلى الرحم ، أو إلى الموت ، والدافع إلى التهام الذين أود أن أكون قريباً منهم - إن كل تلك النوازع والكثير جداً من النوازع النكوصية الأخرى ، قد تكون أو قد لا تكون منسجمة مع الطبع الاجتماعي ، ولكنها ليست بأية حال من الأحوال منسجمة مع الأهداف المتأصّلة لتطور طبيعة الإنسان. وعندما يريد رضيع أن يُرضَع فهو طبيعي ، أي أن ذلك ينسجم مع حالة النشوء التي يكون فيها الرضيع في ذلك الوقت. فإذا كان للبالغ الأهداف عينها ، فهو مريض ؛ وبالنظر إلى أنه لا يحثّه الماضي وحسب ، بل كذلك الغاية المتأصّلة في بنيته الكلية ، يدرك التعارض بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون ؛ وكلمة «ينبغي» لا تُستخدم هنا بمعنى الأمر الأخلاقي ، بل بمعنى الأهداف التطورية الذاتية المتأصلة في الكروموسومات

chromosomes التي ينمو منها ، مثلما هي بنيته الجسدية المقبلة ، ولون عينه ، وما إلى ذلك ، «موجودة» من قبل في الكروموسومات.

وإذا فقد الإنسان الاتصال بالجماعة الاجتماعية التي يعيش فيها ، أصبح خائفاً من العزلة المطبقة ، وبسبب هذا الخوف لا يجرؤ على التفكير فيما «لا يُفكَّر فيه». بيد أن الإنسان يخشى إلى ذلك أن ينعزل كل الانعزال عن الإنسانية ، التي هي في داخله ويمثّلها ضميره. فأن يكون المرء غير إنساني تماماً مريع كذلك ، ولو أنه ، كما يبدو أن التاريخ يشير ، أقل أرعاباً من أن يكون المرء منبوذاً اجتماعياً ، شريطة أن يكون المجتمع كله قد تبنى معايير السلوك غير الإنسانية . وكلما ازداد المجتمع اقتراباً من المعيار الإنساني للعيش ، تضاءل وجود التنازع بين العزلة من المجتمع ومن الإنسانية . وكلما اشتد التنازع بين الأهداف الاجتماعية والأهداف الإنسانية ، ازداد تمزّق الإنسان بين قطبي العزلة الخطيرين . ونكاد لا نحتاج إلى أن نضيف أنه إلى الدرجة التي يشعر بها المرء ـ من خلال نموه العقلي والروحي ـ بتضامنه مع الإنسانية ، يزداد تحمله للنبذ الاجتماعي ، والعكس صحيح . وقدرة المرء على العمل وفقاً لضميره تعتمد على الدرجة التي تجاوز بها المرء حدود مجتمعه وأصبح من مواطني العالم ، إنساناً «عالمياً».

ولا يستطيع الفرد أن يُجيز لنفسه أن يدرك الأفكار أو المشاعر المتعارضة مع أنموذجات ثقافته ، ولذلك هو مرغم على كبتها. وبالحديث الاصطلاحي نقول إن ما هو لاشعوري وما هو شعوري يعتمد (بالإضافة إلى العوامل الفردية والمشروطة اجتماعياً وإلى تأثير الضمير الإنساني) على بنية المجتمع وعلى نموذجات المشاعر والأفكار التي يُحدِثها . أما بالنسبة إلى **محتويات اللاشعور** ، فلا تعميم ممكن. ولكن تعبيراً واحداً يمكن أن يصاغ : إن ذلك يمثّل الإنسان الكلي على الدوام ، بكل احتمالاته للظلمة والنور؛ إنه يشتمل دائماً على أساس الإجابات المختلفة التي في طوق المرء تقديمها عن السؤال الذي يطرحه الوجود. وفي الحالة المتطرفة لأكثر الثقافات نكوصية ، العازمة على العودة إلى الوجود الحيواني ، تكون هذه الرغبة نفسها سائدة وشعورية ، في حين أن كل مجاهداتها للخروج من هذا المستوى تكون مكبوتة. وفي الثقافة التي انتقلت من الغاية النكوصية إلى الروحية المتقدمة، تكون القوى التي تمثّل الظلمة لا

شعورية . على أن الإنسان ، في أية ثقافة ، لديه كل الإمكانيات ؛ إنه الإنسان الممعن في القدم ، والحيوان المفترس ، وآكل لحم البشر ، والوثني ، وإنه الكائن ذو القدرة على العقل والعدل والحب . فليس محتوى اللاشعور إذن هو الخير ولا الشر ، وليس العقل ولا غير العقلي ، إنه كلاهما ؛ إنه كل ما هو بشري . واللاشعور هو الإنسان الكلي ـ من دون ذلك الجانب الذي يتوافق مع مجتمعه . ويمثّل الشعور الإنسان الاجتماعي ، التحديدات العَرَضية التي يقررها الوضع التاريخي الذي يُرمى فيه الفرد . ويمثّل اللاشعور الإنسان الشامل ، الإنسان الكلي ، الذي له جذوره في الكون ؛ إنه يمثّل النبات فيه ، والحيوان فيه ، والروح فيه ؛ إنه يمثّل ماضيه رجوعاً إلى فجر الوجود البشري ، ويمثّل مستقبله حتى اليوم الذي سيغدو فيه إنساناً كاملاً ، وتغدو الطبيعة متأنّسة humanized والإنسان «مطبوعاً بصورة الطبيعة» naturalized .

وبتعريف الشعور واللاشعور كما عرّفناهما ، ماذا يكون المقصود حين نتحدث عن **جعل اللاشعور شعوراً** ، وعن **اللاكبت**؟

كانت لجعل اللاشعور شعوراً ، في مفهوم فرويد ، وظيفة محدودة ، فالمفترض قبل أي شيء أن اللاشعور يتألف أساساً من الرغبات الغريزية المكبوتة بمقدار ما هي متعارضة مع الحياة المتمدّنة . وهو يعالج رغبات غريزية منفردة من مثل النوازع إلى سفاح الحُرُم ، وخوف الخِصاء ، والحسد على القضيب ، وسواها ، وإدراك ما يُفترض أنه مكبوت في تاريخ شخص معين . وكان يُفترض أن إدراك الدافع المكبوت يُفضي إلى سيطرة الأنا الظافر عليه . وعندما نحرر أنفسنا من مفهوم فرويد المحدود للاشعور ونتّبع المفهوم المتقدّم أعلاه ، فإن غاية فرويد ، وهي تحويل اللاشعور إلى شعور («الهو» إلى «الأنا») تكتسب معنى أكبر وأعمق . **إن جعل اللاشعور شعوراً يحوّل مجرد الفكرة عن شمولية الإنسان إلى تجربة حية لهذه الشمولية ؛ إنه التحقيق التجريبي للإنسانية humanism** .

لقد رأى فرويد بوضوح كيف يتداخل الكبت مع إحساس الشخص بالواقع ، وكيف يؤدي انقشاع الكبت إلى تقدير جديد للواقع . وأطلق فرويد على الأثر التحريفي للدوافع اللاشعورية مصطلح «التحويل» ؛ وبعد ذلك سمى هـ . س .

سوليفان الظاهرة نفسها «التحريف الإردافي» parataxic distortion . واكتشف فرويد، أولاً في علاقة المريض بالمحلل ، أن المريض لم يكن يرى المحلل **كما هو** ، بل بوصفه إسقاطاً لتوقعاته (توقعات المريض) ورغباته ومشاعره القلقة كما تشكّلت أصلاً في تجاربه مع الأشخاص المهمين في طفولته . ولا يستطيع المريض أن يتغلّب على التحريفات التي ينتجها بنفسه ويرى شخص المحلل ، وكذلك شخص أبيه أو أمه ، كما هو ، إلا حين يقوم بالاتصال بلاشعوره .

كان ما اكتشفه فرويد هنا هو أننا نرى الواقع بطريقة محرَّفة . أي أننا نعتقد أننا نرى الشخص كما هو ، في حين أننا نرى إسقاطنا صورة الشخص من دون إدراكنا ذلك . ولم يرَ فرويد التأثير التحريفي للتحويل وحسب ، بل كذلك تأثيرات الكبت التحريفية الكثيرة الأخرى . وبالنظر إلى أن الشخص تحرّضه الدوافع المجهولة لديه ، والمغايرة لتفكيره الشعوري (الذي يمثّل مطالب الواقع الاجتماعي) يمكن أن يُسقط مجاهداته اللاشعورية على شخص آخر ، ومن ثم لا يكون مدركاً إياها في داخله بل ـ وبسخط ـ في الآخر («الإسقاط»). أو قد يبتدع الأسباب العقلية للدوافع التي هي في حد ذاتها ذات مصدر مختلف كل الاختلاف . وهذا التفكير الشعوري ، الذي هو تعليل زائف لأهداف بواعثها الحقيقية لاشعورية ، سمّاه فرويد «**العَقْلَنات**» rationalizations [أي **التبريرات العقلية لما هو غير عقلي**]. وسواء أكنا نتعامل مع التحويل ، أم الإسقاط ، أم العقلنات ، فإن معظم ما يعيه الشخص هو وهم ـ على حين أن ما يكبته (أي ما هو لا شعوري) هو حقيقة .

فإذا أخذنا في الحسبان ما قيل أعلاه حول التأثير التسفيهي للمجتمع ، ودرسنا زيادة على ذلك مفهومنا الأوسع لما يشكّل اللاشعور ، وصلنا إلى مفهوم جديد حول اللاشعور ـ الشعور . وبوسعنا أن نبدأ بالقول إن الشخص العادي ، حين يظن نفسه يقظاً ، يكون نصف نائم حقاً . وبقولي «نصف نائم» أقصد أن احتكاكه بالواقع جزئي جداً ؛ وجُلّ ما يظن أنه الواقع (خارج نفسه أو داخلها) هو مجموعة من الأوهام ينشئها ذهنه . فهو ليس مدركاً الواقع إلا إلى الدرجة التي يجعلها قيامه بوظيفته الاجتماعية ضرورية . وهو يدرك أمثاله البشر بمقدار ما يحتاج إلى التعاون معهم ؛ ويدرك الواقع

المادي والاجتماعي بمقدار ما يحتاج إلى إدراكه من أجل الاحتيال عليه. **إنه مدركٌ الواقعَ إلى الحد الذي تجعل غايةُ البقاء هذا الإدراك ضرورياً.** (وفي تميّزه بالتضاد يكون إدراك الواقع الخارجي في حالة النوم متوقّفاً، ولو أنه يُستردّ بسهولة في حالة الضرورة، وفي حالة الجنون يكون الإدراك الكامل لواقعنا غائباً وغير قابل للاستعادة في أي نوع من الطوارئ.) إن وعي الإنسان العادي هو على الأغلب «وعي زائف»، مؤلف من الأوهام والأضاليل، في حين أن ما هو ليس مدركاً إياه هو بالضبط الواقع. وهكذا يمكن لنا أن نفرّق بين ما هو واعٍ إياه وما **يصبح** واعياً إياه. وهو في معظم الأحيان يعي الأوهام؛ وبوسعه أن **يصبح** واعياً الحقائق التي تكمن تحت هذه الأوهام.

وهناك وجه آخر للاشعور يصحّ بالضرورة من المقدّمات المناقشة أعلاه. فبمقدار ما يمثّل الشعور قطاعاً صغيراً فقط من التجربة المنمذجة اجتماعياً ويمثّل اللاشعور ثراء الإنسان الشامل وعمقه، فإن حالة المكبوتية تؤدي إلى أن أكون «أنا»، الشخص الاجتماعي، العَرَضي منفصلاً عن الشخص الإنساني الكلي. أنا غريب عن نفسي، وبالدرجة نفسها يكون كل شخص غيري غريباً عني. فأنا مقطوع من الحقل الواسع للتجربة التي هي إنسانية، وأظل فِلْذة من إنسان، أظلّ أشلّ لا يعيش إلا جزءاً صغيراً مما هو حقيقي فيه وما هو حقيقي في الآخرين.

وإلى الآن لم نتحدث إلا عن الوظيفة التحريفية للمكبوتية؛ ويظل هناك جانب آخر يجب ذكره وهو لا يؤدي إلى التحريف، بل إلى جعل التجربة غير حقيقية **بالتفكير**. وأنا أشير بذلك إلى أنني أعتقد أنني أرى ـ ولكنني **لا أرى إلا الكلمات**؛ وأعتقد أنني أشعر، ولكنني **أفكر في المشاعر** فقط. والشخص التفكيري cerebrating person هو الشخص المغترب، الشخص الذي وهو في الكهف، كما في قصة أفلاطون المجازية، لا يرى إلا الظلال ويحسبها الواقع المباشر.

إن هذه العملية من التفكير مرتبطة بغموض اللغة. فما أكاد أعبّر عن شيء في كلمة، حتى يحدث اغتراب، فالتجربة الكاملة قد استُبدلت بها الكلمة. والتجربة الكاملة لا تظل موجودة حقاً إلا إلى اللحظة التي يعبَّر عنها باللغة. وهذه العملية من التفكير أكثر انتشاراً واشتداداً في الثقافة الحديثة مما يُحتمل أنها كانت في أي زمن مضى

في التاريخ . وليس إلا بسبب التشديد على المعرفة العقلية التي هي شرط المنجزات العلمية والتقنية ، وعلى ما يتصل بها من معرفة القراءة والكتابة والتعليم ، قد حلّت الكلمات شيئاً فشيئاً محل التجربة . ومع ذلك فالشخص المعنيّ غير مدرك ذلك . وهو يعتقد أنه يرى شيئاً ما ؛ ويعتقد أنه يشعر بشيء ما ؛ ولكن ليست هناك سوى الذكرى والفكرة . وحين يظن أنه يفهم الواقع تكون ذاته العقلية هي وحدها التي تفهمه ، في حين أنه هو، الإنسانَ الكلي ، عينيه ، ويديه ، وقلبه ، وجهازه الهضمي لا يفهم شيئاً في الحقيقة ، فهو لا يشارك في التجربة التي يعتقد أنها تجربته .

ماذا يحدث إذن في العملية التي يصبح فيها اللاشعور شعوراً؟ وفي الإجابة إلى هذا السؤال يحسن بنا أن نعيد صياغته . ليس هناك شيء بوصفه «الشعور» ولا شيء بوصفه «اللاشعور» . هناك درجات «الشعور ـ الإدراك» و«اللاشعور ـ اللاإدراك» . ولذلك فالأحرى بسؤالنا أن يكون : ماذا يحدث عندما أصبح مدركاً ما لم أكن مدركاً إياه من قبل ؟ وانسجاماً مع قيل من قبل ، تكون الإجابة العامة إلى هذا السؤال هي إن كل خطوة في هذه العملية هي باتجاه فهم الصفة الوهمية غير الحقيقية لوعينا «الطبيعي» . وأن يغدو المرء شاعراً بما هو لا شعوري فيوسّع بذلك وعيه يعني أنه يقوم باتصال بالواقع ، وبهذا المعنى بالحقيقة (عقلياً وعاطفياً) . وتوسيع الوعي يعني الاستيقاظ ، نزع الحجاب ، مغادرة الكهف ، وإنارة الظلام .

أيمكن أن يكون ذلك هو بعينه التجربة التي تسمّيها بوذية الزن «التنور» ؟

ولما كنت سأعود إلى هذا السؤال بعدئذ ، أود في هذه المرحلة أن أناقش أيضاً مسألة حاسمة في التحليل النفسي ، أعني بها طبيعة التبصّر والمعرفة التي تؤثّر في تحويل اللاشعور إلى شعور .(20) ومما لا شك فيه أن فرويد ، في السنوات الأولى من البحث التحليلي قد شارك في الاعتقاد التقليدي العقلاني أن المعرفة معرفة عقلية نظرية . واعتقد أنه يكفي أن يفسّر للمريض لماذا حدثت بعض التطورات ، وأن يخبره ماذا اكتشف في لاشعوره . وكان يُفترض أن تُحدِث هذه المعرفة العقلية ، التي تسمّى «التفسير» تغييراً في المريض . ولكن سرعان ما اضطر فرويد والمحللون الآخرون إلى اكتشاف الحقيقة في قول سبينوزا إن المعرفة العقلية لا تكون عوناً على إحداث التغيير

إلا إذا كانت معرفة عاطفية كذلك. وصار واضحاً أن المعرفة العقلية في حد ذاتها لا تُحدِث أي تغيير، ربما إلا بمعنى أن الشخص بمعرفته العقلية لمجاهداته اللاشعورية يكون أكثر قدرة على السيطرة على نفسه ـ التي هي، على أية حال، غاية فلسفة الأخلاق التقليدية أكثر منها غاية التحليل النفسي. وما دام المريض يظل في موقف المراقب العلمي المنفصل، متّخذاً من نفسه موضوعاً لبحثه، فإنه لا يكون على صلة بلاشعوره، إلا بوساطة التفكير فيه؛ فهو لا يعيش تجربة الواقع الأوسع والأعمق في داخله. وعلى وجه الدقة، فإن اكتشاف المرء لاشعوره ليس عملاً عقلياً، بل هو تجربة عاطفية، من العسير أن توضع في كلمات، إذا كان ذلك ممكناً بأية حال. ولكن فعل الاكتشاف هو في ذاته على الدوام تجربة كلية. وهي تجربة كلية بمعنى أن الشخص الكلي يعيشها؛ إنها تجربة تتميز بالعفوية والفجائية. فتنفتح عينا المرء فجأة؛ وهو والعالم اللذان يظهران في ضوء جديد تتم رؤيتهما من وجهة نظر مختلفة. وهناك في العادة قدر كبير من القلق يثور قبل حدوث الخبرة، في حين يتجلى بعدئذ شعور جديد بالقوة واليقين. ويمكن أن توصف عملية اكتشاف اللاشعور بأنها سلسلة من التجارب دائمةِ الاتساع، يتم الشعور بها بعمق وهي تتجاوز المعرفة النظرية العقلية.

وأهمية هذا النوع من المعرفة القائمة على الخبرة تكمن في أنه يتجاوز نوع المعرفة والإدراك الذي يلاحظ فيه «العقل ـ الذات» نفسه بوصفه موضوعاً، فيتخطّى بذلك المفهوم العقلاني الغربي للمعرفة (والاستثناءات في التراث الغربي، حيث يتم فيها التعامل مع المعرفة القائمة على الخبرة، موجودة في الشكل الأعلى للمعرفة عند سپينوزا، وهو الحدس؛ وفي الحدس الفكري عند فيخته؛ أو في الوعي الإبداعي عند برغسون. إن كل هذه الأصناف للحدس تتجاوز المعرفة المنقسمة إلى ذات ـ موضوع. وأهمية هذا النوع من الخبرة بالنسبة إلى قضية بوذية الزن سوف تتوضح فيما بعد، لدى دراسة الزن.)

والمسألة الأخرى التي ينبغي ذكرها في وصفنا الوجيز للعناصر الجوهرية في التحليل النفسي هي دور المحلل النفسي. وهو دور لم يكن يختلف في الأصل عن دور الطبيب الذي «يعالج» مريضاً. ولكن بعد بضع سنوات تغيّر الوضع جذرياً. وأدرك فرويد أن

المحلِّل نفسه بحاجة إلى أن يكون محلَّلاً ، أي أن يخضع لاحقاً للعملية نفسها التي كان على مريضه أن يخضع لها. وهذه الحاجة إلى تحليل المحلِّل قد فُسّرت بأنها ناجمة عن ضرورة أن يتحرر المحلل من مناطقه العمياء ، ونزعاته العصابية ، وما إلى ذلك . ولكن هذا التعليل لا يبدو كافياً ، بمقدار ما يتعلق الأمر بآراء فرويد ، إذا فكرّنا في تعابير فرويد الباكرة ، المستشهد بها آنفاً ، حين تحدّث عن المحلل الذي هو بحاجة إلى أن يكون «نموذجاً» ، «معلماً» ، قادراً على إدارة علاقة بينه وبين المريض قائمة على «محبة الحقيقة» التي تمنع أي نوع من «الرياء أو الخداع» . ويبدو أن فرويد شعر هنا أن للمحلل وظيفة تتجاوز وظيفة الطبيب في علاقته بمريضه. ولكنه مع ذلك لم يغير مفهومه الأساسي ، وهو أن يكون ا لمحلل مراقباً ومنفصلاً ـ وأن يكون المريض **موضوع** مراقبته. وفي تاريخ التحليل النفسي جرى تعديل هذا المفهوم للمراقب المنفصل من جانبين ، أولاً من جانب فرنشزي Ferenczi ، الذي ذهب في السنوات الأخيرة من عمره إلى أنه ليس كافياً للمحلل أن يلاحظ ويفسّر ؛ وأن عليه أن يكون قادراً على أن يحب المريض المحبة التي كان المريض بحاجة إليها وهو طفل ، و مع ذلك لم يجربها . ولم يكن في ذهن فرنشزي أن على المحلل أن يشعر نحو مريضه بالحب الجنسي ، بل بنوع من المحبة الأبوية أو الأمومية ، أو إذا صغنا العبارة على نحو أعم ، بالاهتمام المحب .[21] وقارب هـ. س. سوليڤان المسألة نفسها من جهة أخرى . فاعتقد أن على المحلل ألا يكون له موقف المراقب المنفصل ، بل «**المراقب المشارك**» ، محاولاً بذلك أن يتجاوز الفكرة التقليدية عن انفصال المحلل . وبرأيي أن سوليڤان لم ينجح النجاح الكافي ، ولعل المرء يفضّل أن يعرّف دور المحلل بأنه «**المشارك المراقب**» بدلاً من المراقب المشارك . ولكن حتى تعبير «المشارك» لا يعبّر تماماً عن المقصود هنا ؛ فأن «تشارك» هو أن تظل خارجاً . ومعرفة الشخص الآخر تتطلّب أن تكون في داخله ، أن **تكون** هو. فالمحلل لا يفهم المريض إلا بمقدار ما يعاني في داخله كل ما يعانيه المريض ، وإلا لما حصل إلا على معرفة عقلية حول المريض ، لن يعرف بها حقاً ما يعانيه المريض ، ولن يكون قادراً على أن ينقل إليه ما يشاركه به في تجربته (تجربة المريض) ويفهمها . وفي هذه الاتصالية الإنتاجية بين المحلل والمريض ، في فعل الانشغال التام بالمريض ، في تمام الانفتاح

والاستجابة له ، في تشرّبه له ، إن جاز التعبير ، في اتصالية المركز بالمركز هذه ، يكمن شرط من الشروط الماهوية للفهم والعلاج التحليليين النفسيين .[22] ينبغي للمحلل أن يصير المريض ، ومع ذلك أن يكون نفسَه ؛ وعليه أن ينسى أنه الطبيب ، ومع ذلك أن يبقى مدركاً ذلك . ولا يستطيع إلا حين يقبل هذه المفارقة أن يقدم «التفسيرات» التي تحمل قوة الحجة لأنها موغلة الجذور في تجربته . إن المحلل يحلل المريض ، ولكن المريض كذلك يحلل المحلل ، لأن المحلل ، بمشاركته في لاشعور مريضه ، لا يستطيع أن يتمالك نفسه عن توضيح لاشعوره هو . ومن ثم فالمحلل لا يشفي المريض وحسب ، بل يشفيه المريض أيضاً . وليس هو وحده الذي يفهم المريض ، ولكن المريض في مآل الأمر يفهمه كذلك . وعند الوصول إلى هذه المرحلة ، يتم الوصول إلى التضامن والصلة الحميمية .

ولا بد أن تكون هذه العلاقة بالمريض واقعية وخالية من كل استرسال في العواطف . فليس بوسع المحلل أو أي إنسان أن «ينقذ» أي إنسان آخر . إنه يستطيع أن يعمل بوصفه مرشداً ـ أو بوصفه قابلة ؛ فيستطيع أن يريه الطريق ، وأن يزيل العقبات ، وأن يقدّم إليه يد العون المباشر أحياناً ، ولكنه لا يستطيع أن يفعل للمريض مالا يستطيع أن يفعله المريض إلا لنفسه . وعليه أن يجعل ذلك واضحاً للمريض كل الوضوح ، لا بمجرد الكلمات ، بل بموقفه الكلي . وعليه أيضاً أن يؤكد إدراك الوضع الواقعي الذي هو أكثر تقييداً حتى من علاقة يحتاج شخصان بالضرورة إلى أن تقوم ؛ فإذا كان هو ، أي المحلل ، سيعيش حياته ، وإذا كان سيخدم عدداً من المرضى في وقت واحد ، فهناك تقييدات في الزمان والمكان . ولكن ليس في اللقاء بين المحلل والمريض يتمّ تقييد هذا الزمان وهذا المكان . فعندما يحدث اللقاء ، في الجلسة التحليلية ، وعندما يتحدث كل منهما إلى الآخر ، فليس في العالم ما هو أهم من حديث بعضهما مع بعض ـ عند المريض وكذلك عند المحلل . والمحلل ، في سنوات العمل المشترك مع المريض ، يتجاوز الدور التقليدي للطبيب فعلياً ؛ يصير معلماً ، نموذجاً ، وربما رئيساً ، شريطة ألا يعدّ نفسه محلّلاً إلى أن يصل إلى تمام الإدراك الذاتي والحرية ، وإلى أن يتغلّب على اغترابه وانفصاله . والتحليل التعليمي للمحلِّل ليس النهاية ، ولكنه بداية العملية المستمرة للتحليل الذاتي ، أي لليقظة دائمة النمو .

هـ ـ مبادئ بوذية الزن

في الصفحات السابقة قدّمتُ صورة مختصرة للتحليل النفسي الفرويدي وتواصله في التحليل النفسي الإنساني. لقد بحثتُ في وجود الإنسان والسؤال الذي يطرحه ؛ وطبيعة حسن الحال الذي يحدّده أنه التغلّب على الاغتراب والانفصال ؛ والمنهج الخاص الذي يحاول به التحليل النفسي أن يصل إلى هدفه ، أي اختراق اللاشعور. وعالجت المسألة المتعلقة بطبيعة اللاشعور والشعور ؛ وما تعنيه «المعرفة» ويعنيه «الإدراك» في التحليل النفسي ؛ وأخيراً ناقشت دور المحلل في المعالجة.

ولكي أهيّئ الأساس للبحث في العلاقة بين التحليل النفسي و«الزن» ، يبدو أن عليّ أن أقدّم صورة نظامية لبوذية الزن. ولحسن الحظ ، لا حاجة إلى مثل هذه المحاولة ما دامت محاضرات الدكتور سوزوكي في هذا الكتاب (بالإضافة إلى كتاباته الأخرى) لديها هدف هو على وجه الدقة أن تبثّ فهم طبيعة الزن بمقدار ما يمكن تقديم ذلك بالكلمات على كل حال. ومهما يكن ، لا بد لي أن أتحدث عن تلك المبادئ من «الزن» ذات الصلة المباشرة بالتحليل النفسي.

إن ماهية «الزن» هي اكتساب التنوّر (**الساتوري** satori). فمن ليست لديه هذه الخبرة لا يستطيع فهمها فهماً كاملاً . وما دمت لم أجرّب **الساتوري** فلا أستطيع أن أتكلم عن«الزن» إلا بطريقة المسّ الرفيق ، لا كما ينبغي أن يجري الحديث عنها ـ عن كامل الخبرة . ولكن ذلك ليس كما افترض ك.غ. يونغ لأن **الساتوري** «ترسم فناً وطريقة للتنوّر يتعذّر على الأوربي أن يدركه عملياً.»[23] وإلى حد ما يذهب إليه هذا الأمر ، فإن الزن ليس أصعب من هرقليطس أو مايستر إكارت أو هَيْدغر. وتكمن الصعوبة في الجهد الهائل الذي يتطلبه اكتساب **الساتوري** ؛ وهذا الجهد أكبر مما يريد

أكثر الناس أن يبذلوه ، وذلكم هو السبب في أن الساتوري نادر حتى في اليابان. وبرغم ذلك ، ولو كنت لا أستطيع أن أتحدث عن «الزن» بخصوصية في المعرفة ، فإن الحظ السعيد في قراءتي كتب الدكتور سوزوكي ، وسماعي عدداً غير قليل من محاضراته ، وقراءتي كل ما تيسّر لي غير ذلك عن «بوذية الزن» ، قد أعطاني على الأقل فكرة تقريبية عما يشكّل «الزن» ، فكرة آمل أن تتيح لي أن أقوم بمقارنة تجريبية بين «بوذية الزن» والتحليل النفسي.

ما الهدف الأساس للزن؟ لنقل ذلك بكلمات سوزوكي : «إن الزن في ماهيته هو فن إنعام الفرد نظره في طبيعة وجوده ، وهو يشير إلى الطريق من العبودية إلى الحرية. . . ونستطيع أن نقول إن الزن يحرر كل الطاقات المخزونة كما ينبغي وبصورة طبيعية في كل منا ، الطاقات التي تكون في الظروف العادية مضيَّقاً عليها ومحرَّفة ولذلك لا تجد السبيل المناسب إلى النشاط . . . ومن ثم فإن هدف الزن هو أن ينقذنا من الوقوع في الخبال والشلل . وهذا ما أعنيه بالحرية ، إنه إعطاء الدور الحر لكل دوافعنا الإبداعية والخيّرة الكامنة فطرياً في قلوبنا . ونحنْ ، عموماً ، عميان عنْ هذه الحقيقة ، وهي أننا نملك القدرات الضرورية لجعلنا سعداء ويحب بعضنا بعضاً» (24) ونحن نجد في هذا التعريف عدداً من الجوانب الماهوية للزن أود أن أؤكدها : الزن هو فن **إنعام الفرد نظره في طبيعة وجوده ؛ إنه طريق من العبودية إلى الحرية ؛ وهو يحرر طاقاتنا الإبداعية ؛ ويحول دون أن نصبح مخبولين أو أشلاّء ؛ ويدفعنا إلى التعبير عن قدرتنا على السعادة والحب .**

والهدف الأخير لـ «الزن» هو خبرة «التنوّر» ، التي تدعى **الساتوري** satori . ولقد قدّم الدكتور سوزوكي ، في هذه المحاضرات وفي كتاباته الأخرى الكثير من الوصف الذي يمكن أن يقدَّم . وأود في هذه الملاحظات أن أؤكد بعض الجوانب ذات الأهمية الخاصة للقارئ الغربي ، ولا سيما للعالم النفسي . إن **الساتوري** ليس حالة ذهنية شاذة ؛ وهو **ليس** غيبوبة يختفي فيها الواقع . وليس حالة نرجسية من أحوال الذهن ، كما تمكن رؤيتها في بعض التبدّيات الدينية . وكما قال جوشو Joshu ، «إذا كان أي شيء ، فهو حال طبيعية بشكل كامل من أحوال الذهن . . . إن الزن هو فكرك اليومي ،

وهو كله يعتمد على ضبط المفصَّلة ، سواء أكان الباب سينفتح على الداخل أم على الخارج . »[25] وللساتوري تأثير متميز في الشخص الذي يجرّبه . «كل نشاطاتك الذهنية ستعمل الآن بمفتاح مختلف ، وستكون أشد إرضاء ، وأكثر أماناً ، وأملأَ بالبهجة من أي شيء خبرته من قبل . وستتبدّل نبرة الحياة وسيكون في امتلاك الزن شيء من تجديد الشباب . ستبدو زهرة الربيع أجمل ، وسيجري الجدول الجبلي أكثر اعتدالاً في البرودة وأشد شفافية . »[26]

وإنه لواضح كل الوضوح أن «الساتوري» هو تحقيق حالة الخير التي وصفها الدكتور سوزوكي في الفِقْرة المستشهد بها آنفاً . وإذا حاولنا التعبير عن التنوّر بالمصطلحات السيكولوجية ، قلت إنه الحالة التي يكون فيها الشخص متناغماً مع الواقع في خارج نفسه وداخلها ، الحالة التي هو يدركها تماماً ويفهمها تماماً . و«هو» مدرك لها ـ أي ليس دماغه ، و لا أي جزء آخر من كيانه الحي ، بل «هو» ، الإنسان كله . وهو مدرك «لها» ؛ لا بوصفها شيئاً يوجد هنالك ويفهمه بفكره ، بل «هي» أو «هو» ، الزهرة ، أو الكلب ، أو الإنسان في حقيقته (أوحقيقتها) الكاملة . والشخص الذي يدرك منفتح على العالم ومستجيب له ، وهو يستطيع أن يكون منفتحاً ومستجيباً لأنه قد تخلى عن الاعتقاد بأنه شيء ، ولذلك أصبح خالياً ومستعداً للتلقّي . والتنوّر معناه «التيقّظ الكامل من الشخصية الكلية على الواقع . »

ومن بالغ الأهمية أن نفهم أن حالة التنوّر ليست حالة انسلاخ أو غيبوبة «يظن» فيها المرء أنه يقظان ، حين يكون فعلياً نائماً بعمق . ولا شك أن العالم النفسي الغربي سيكون ميالاً إلى الاعتقاد أن «الساتوري» هو مجرد حالة ذاتية ، نوعٌ مُسْتَحَثٌ ذاتياً من الغيبوبة ، وحتى العالم النفسي المتعاطف مع الزن كالدكتور يونغ لا يستطيع أن يتفادى الخطأ نفسه . ويكتب يونغ : «إن التخيّل نفسه هو حادثة نفسية ، ولذلك سواء أسُمّي التنوّر حقيقياً أم خيالياً فهو غير مادي تماماً . والإنسان الذي وصل إلى التنوّر ، أو يزعم أنه وصل إلى التنوّر ، ويعتقد على أية حال أنه متنوّر . . . وحتى إذا كان من دأبه أن يكذب ، فإن كذبه حقيقة روحية . » [27] وما من ريب أن هذا جزء من موقف يونغ النسبوي العام من «حقيقة» الخبرة الدينية . وأنا ، على الضد منه ، أعتقد أن الكذب

«ليس حقيقة روحية» ، بل حتى إنه ليس أية حقيقة أخرى إلا أنه كذب. ولكن مهما بدت مزايا الحالة ، فمن المؤكد أن موقف يونغ لا يشاركه فيه بوذيّو الزن. وعلى العكس ، فإنه لذو أهمية حاسمة عندهم التمييز بين خبرة «الساتوري» الأصيلة ، التي يكون فيها اكتساب وجهة نظر جديدة حقيقياً ، ومن ثم صادقاً ، والخبرة الزائفة التي قد تكون ذات طبيعة هستيرية أو ذُهانية ، يكون فيها تلميذ الزن مقتنعاً أنه قد وصل إلى الساتوري ، على حين يكون على أستاذ الزن إيضاح أنه لم يصل إلى ذلك . وإن من وظائف أستاذ الزن بالضبط أن يكون محترساً لخلط تلميذه بين التنوّر الخيالي والتنوّر الحقيقي.

إن التيقّظ الكامل على الواقع معناه ، ولنستخدم المصطلحات السيكولوجية مرة ثانية ، هو الوصول إلى «التوجّه الإنتاجي» الكامل . وهذا يعني ألا يصل المرء نفسه بالعالم تلقّفياً، أو استغلالياً ، أو ادخارياً ، أو بالطريقة التسويقية ، بل إبداعياً ، وبشكل فعال (بالمعنى السپينوزي) . وفي حالة الإنتاجية الكاملة ليس هنا حُجُب تفصلني عما هو «ليس أنا» . فالشيء لا يعود شيئاً ، وهو لا يقف ضدي ، بل معي . والوردة التي أراها ليست موضوعاً لتفكيري ، بالطريقة التي أقول بها : «أرى وردة» ولا أعلن إلا أن الشيء ، الوردة ، تندرج تحت صنف «الورد» ، بل الطريقة التي تكون «وردة هي وردة هي وردة» . وحالة الإنتاجية هي في الوقت نفسه حالة الموضوعية الرفيعة ؛ فأنا أرى الشيء من دون تحريفات يُحدثها جشعي وخوفي. أراه كما هو أو أراها كما هي لا كما أريده أو أريدها أن تكون أو يكون أو ألا تكون أو ألا يكون. وفي هذا النمط من الإدراك ليست هناك تحريفات إردافية . هناك حيوية كاملة ، والتركيب هو من الذاتي ـ الموضوعي . أنا أجرّب بشدة ـ وبرغم ذلك فالشيء متروك ليكون ما هو . أنا أُحْييه ـ وهو يُحييني. ولا يبدو الساتوري سرياً إلا للشخص الذي لا يعي إلى أية درجة يكون إدراكه للعالم عقلياً خالصاً أو إردافياً parataxical. فإذا أدرك المرء ذلك ، فإنه يدرك كذلك إدراكاً مختلفاً ، إدراكاً يمكن للمرء أن يدعوه الإدراك الواقعي الكامل. وقد يكون المرء لم يجرب إلا لمحات منه ـ ومع ذلك بوسع المرء أن يتصور ما هو . والغلام الصغير الذي يدرس التوقيع على البيانو لا يوقّع عليه كالأستاذ

العظيم . ومع ذلك فإن توقيع الأستاذ ليس شيئاً سرياً ؛ إنه ليس إلاكمال الخبرة الابتدائية لدى الغلام .

والقول إن الإدراك غير المحرَّف وغير الدماغي للواقع هو عنصر ماهوي في خبرة الزن تعبّر عنه قصتان من الزن بكل وضوح . إحداهما قصة محادثة بين أستاذ وراهب :

«أتبذل الجهد دائماً بالسعي للتدرّب على الحقيقة؟»

«أجل ، أبذله . »

«كيف تدرّب نفسك؟»

«عندما أكون جائعاً ، آكل ، وعندما أكون متعباً ، أنام . »

«هذا ما يفعله كل الناس ؛ أيمكن أن يقال إنهم يدرّبون أنفسهم بالطريقة التي تدرّب نفسك بها؟»

«لا . »

«لم لا؟»

«لأنهم عندما يأكلون ، لا يأكلون ، بل يفكرون في أشياء أخرى متعددة ، وبذلك يسمحون لأنفسهم بأن تتعكّر ؛ وعندما ينامون لا ينامون ، بل يحلمون بألف شيء وشيء . وهذا هو السبب في أنهم ليسوا مثلي . » (28)

إن القصة تكاد لا تحتاج إلى أي تفسير . فالشخص العادي الذي يدفعه الاضطراب والجشع والخوف هو واقع دائماً في شَرَك عالم الأُخيولات (وليس من الضروري أن يكون مدركاً له) وهو يكسو العالم بخصائص يُسقطها عليه ، ولكنها غير موجودة . وقد كان هذا صحيحاً في الزمن الذي ظهرت فيه هذه المحادثة ؛ وكم هو أصحّ من ذلك اليوم ، وكل إنسان تقريباً يرى ويسمع ويشعر ويتذوق بأفكاره بدلاً من تلك القدرات الموجودة في داخله والتي تستطيع أن ترى وتسمع وتشعر وتتذوق .

والعبارة الأخرى التي تساوي هذه القصة في الكشف ، هي التي قالها أحد أساتذة الزن : «قبل أن أتنوّر كانت الأنهار أنهاراً والجبال جبالاً . وعندما بدأت أتنوّر لم تعد الأنهار أنهاراً ولا الجبال جبالاً . والآن ما دمت متنوّراً فإن الأنهار أنهار والجبال جبال من جديد . » إننا من جديد نرى المقاربة الجديدة للواقع . فالشخص العادي كالرجل

الذي في كهف أفلاطون لا يرى إلا الظلال ويظنّ خطأ أنها الجوهر. وهو إذ أدرك هذا الخطأ عرف أن الظلال «ليست» الجوهر. إلا أنه حين أصبح متنوّراً غادر الكهف وظلامه واتجه إلى النور: وهناك رأى الجوهر لا الظلال. إنه متيقّظ. وما دام في الظلام لا يستطيع أن يفهم النور (كما يقول الكتاب المقدس: إن النور يشعّ في الظلام والظلام لا يَفهم»). وما إن يخرج من الظلام حتى يفهم الفارق بين مسألة كيف رأى العالم ظلالاً وكيف يراه الآن واقعاً.

إن الزن يهدف إلى أن يعرف المرء طبيعته. إنه يسعى إلى تحقيق مقولة «اعرف نفسك» know thyself *. ولكن هذه المعرفة ليست المعرفة «العلمية» عند العالم النفسي الحديث، أي معرفة العقل العارف الذي يعرف نفسه بوصفها شيئاً؛ فمعرفة النفس في الزن هي المعرفة التي ليست عقلية، وليست مستلبة، بل هي الخبرة الكاملة التي يصير فيها العارف والمعروف واحداً. وكما يعبّر سوزوكي عن ذلك: «إن الفكرة الأساس في الزن هي دخول المرء في تماسّ مع العوامل الداخلية في كيانه، والقيام بذلك بأشد الطرق الممكنة مباشرة، من دون اللجوء إلى أي شيء خارجي أو مفرط في الزيادة.»(29)

إن هذا الاستبصار من المرء لطبيعته ليس استبصاراً عقلياً، واقفاً في الخارج، ولكنه استبصار قائم على الخبرة، كائن في الداخل، إن جاز القول. والفارق بين المعرفة العقلية والمعرفة القائمة على الخبرة ذو أهمية حاسمة في الزن، و هو يشكّل في الوقت نفسه إحدى الصعوبات الأساسية التي يعانيها الغربي لدى محاولته فهم الزن. لقد اعتقد الغرب، مدة ألفي سنة (مع بعض الاستثناءات القليلة فقط كالصوفيين) أن الجواب النهائي عن مشكلة الوجود لا يمكن أن يقدَّم إلا في **الفكر**؛ و«الجواب الصحيح» في الدين والفلسفة له الأهمية العليا. وبهذا الإلحاح تهيّأ السبيل لازدهار العلوم الطبيعية. والفكر الصحيح هنا، بعدم إعطائه الجواب النهائي عن مشكلة

* «اعرف نفسك» قول منسوب إلى سقراط وموجود في معبد دِلفي، وقد سبقه البوذا إلى معناه في أقوال كثيرة من أشهرها: «تحسنون صنعاً لو خَبُرتم أنفسكم وتفكرتم فيها.» (المترجم)

الوجود، ملازم للمنهج وضروري لتطبيق الفكر على الممارسة، أي التقنية. أما الزن فهو قائم على المقدمة المنطقية القائلة بأن الجواب النهائي لا يمكن أن يقدَّم إلى الحياة بالفكر. «إن الطريقة الفكرية القائمة على «نعم» و«لا» لا تكون ملائمة إلا عندما تسير الأمور سيرها المنتظم؛ ولكن ما يكاد السؤال الجوهري عن الحياة يبرز حتى يخفق الفكر في الإجابة على نحو مُرْضٍ.»[30] ولهذا السبب عينه، فإن خبرة **الساتوري لا** يمكن أن تنتقل بالفكر. إنها «خبرة ليس هناك مقدار من التفسير والمحاجَّة بوسعه أن يجعلها قابلة للتواصل مع الآخرين ما لم يكونوا هم أنفسهم قد جرّبوها من قبل. ولو كان الساتوري سهل الانقياد للتحليل بمعنى أنه بهذا العمل يصبح واضحاً كل الوضوح للآخر الذي لم يجربها قطّ لما كان ذلك الساتوري بـ «ساتوري». لأن الساتوري إن تحوّل إلى مفهوم كفّ عن أن يكون نفسه؛ ولن تعود هناك خبرة زن.»[31]

ولا يكفي أن الجواب النهائي لا يمكن أن تقدّمه إلى الحياة أية صيغة فكرية: فالمرء لكي يصل إلى التنوّر عليه أن يتخلّص من الكثير من تراكيب العقل، التي تعوق التبصّر الحقيقي. «يريد الزن أن يكون ذهن المرء حراً وغير معوق؛ وحتى فكرة الوحدانية والكلية هي حجر عثرة وأحبولة خانقة تهدّد الحرية الأصلية للروح.»[32] والنتيجة الإضافية هي أن مفهوم المشاركة أو تلبّس إحساس الآخر، الذي يؤكده كثيراً علماء النفس الغربيون، غير مقبول في فكر الزن. «إن فكرة المشاركة أو تلبّس إحساس الآخر هي تفسير عقلي للخبرة الأولية، على حين أنه بمقدار ما يتعلق الأمر بالخبرة نفسها فإنه لا مجال لأي نوع من الانقسام. ومهما يكن فالعقل يُبرز نفسه وينهي الخبرة بغية جعلها تنصاع للتعامل العقلي، الذي يعني التمييز أو التشعيب. وعندئذ يُسمَح للعقل بأن تكون له طريقته المميزة في تقطيع الواقع إلى قطع. فالمشاركة أو تلبّس إحساس الآخر هو نتيجة إعمال العقل. والفيلسوف الذي ليس له خبرة أصلية معرّض للانغماس في ذلك.»[33]

وليس العقل وحده، بل إن أي مفهوم أو شخص تسلّطي يحدّ تلقائية الخبرة؛ وهكذا فإن الزن «لا يعلّق أهمية جوهرية على السوترات المقدسة أو تفسير الحكيم أو العالم لها. فالخبرة الشخصية تعمل بقوة ضد السلطة والوحي الموضوعي...»[34]

وفي الزن لا إنكار لله ولا إلحاح عليه. «إن الزن يريد التحرر المطلق، حتى من الله.» (35) ويريد التحرر نفسه، حتى من البوذا؛ ومن ثم كان قول الزن: «نظّف فمك عندما تنطق كلمة البوذا.»

ووفقاً لموقف الزن من التبصّر العقلي فإن هدفه من التعليم ليس الازدياد الدائم للتفكير المنطقي كما هو الهدف في الغرب، ولكن منهجه «يكمن في وضع المرء في ورطة، وعليه أن يجد الوسيلة للنجاة منها لا من خلال المنطق بل من خلال ذهن من طراز أرفع.» (36) وعلى ذلك فالمعلم ليس معلماً بالمعنى الغربي. ولكنه سيّد بالنظر إلى أنه قد ساد ذهنه، وكان من ثم قادراً على أن ينقل إلى تلميذه الشيء الوحيد الذي يمكن نقله: وجوده. «مع كل ما يستطيع **المعلم** أن يفعله هو عاجز عن أن يجعل التلميذ يمسك بالشيء، إلا إذا كان التلميذ مستعداً كل الاستعداد لذلك... والإمساك بالواقع الجوهري ينبغي أن يقوم به المرء بنفسه.»(37)

إن موقف أستاذ الزن من تلميذه يحيّر القارئ الغربي الحديث الواقع في شَرَك الخيار بين السلطة غير العقلية التي تحدّ الحرية وتستّغل موضوعها، وعدم التدخّل الذي هو غياب أية سلطة. والزن يمثّل شكلاً آخر للسلطة، هو «السلطة العقلية». فالمعلم لا يدعو تلميذه؛ وهو لا يريد شيئاً منه، ولا حتى أن يصبح متنوّراً؛ والتلميذ يأتي بإرادته الحرة، ويذهب بإرادته الحرة. ولكن لأنه يريد أن يتعلم من أستاذه، فالأمر الذي ينبغي إدراكه هو أن المعلم معلم، أي أن المعلم يعرف ما يريد التليمذ أن يعرفه، ولا يعرفه حتى الآن. وبالنسبة إلى المعلم «لا شيء يُشرَح بالكلمات، ولا شيء يُطلَق بوصفه تعليماً مقدّساً. ثلاثون ضربة سواء أأثبتّ أم نفيت. لا تبقَ صامتاً، ولا تكن مستطرداً.»(38) ويتّصف أستاذ الزن إلى ذلك بالانعدام الكلي للسلطة غير العقلية وبما يساوي ذلك من الإثبات القوي للسلطة غير المتطلّبة، التي ينبوعها الخبرة الأصيلة.

إن الزن لا يمكن أن يُفهم ما لم يؤخذ في الاعتبار أن فكرة تحقيق التبصّر الحقيقي مرتبطة على نحو لا فكاك فيه بالتبدّل في الطبع. وهنا الزن مترسّخ في الفكر البوذي، الذي عنده أن التحوّل في الطبع هو شرط الخلاص. والشره إلى التملك، وكذلك إلى

أي شيء آخر، والغرور وتمجيد الذات أمور يجب التخلّي عنها. والموقف من الماضي هو موقف الإقرار بالفضل ، ومن الحاضر هو موقف الخدمة، ومن المستقبل هو موقف المسؤولية. وأن تحيا في الزن «يعني أن تعامل نفسك والعالم في أوسع إطار ذهني تقديري وتبجيلي.» ، وهذا الموقف هو أساس «الفضيلة الخفية ، التي هي ملمح مميز جداً في تعاليم الزن. وهي تعني ألا تبدّد ينابيعك الطبيعية، وتعني أن تستفيد كل الاستفادة ، اقتصادياً وأخلاقياً ، من كل شيء يمر بدربك.»

والهدف الأخلاقي للزن ، الذي هو غاية إيجابية ، هو تحقيق «الأمن وعدم الخوف بصورة تامة» ، والانتقال من العبودية إلى الحرية. «إن الزن هو مسألة طبع لا مسألة عقل، وهذا يعني أن الزن ينشأ عن الإرادة بوصفها المبدأ الأول في الحياة.»(39)

و ـ اللاكبت والتنوّر

ماذا يصحّ بالضرورة من بحثنا في التحليل النفسي[40] والزن فيما يخص العلاقة بينهما .

لا بد أن القارئ قد استوقفه الآن أن افتراض التنافر بين بوذية الزن والتحليل النفسي لا ينجم إلا عن الرؤية السطحية لكليهما. وعلى النقيض تماماً تبدو الصلة بينهما أكثر إدهاشاً بكثير. وهذا الفصل مخصَّص لشرح هذه الِصلة شرحاً مفصلاً .

ولنبدأ بعبارات الدكتور سوزوكي ، المستشهد بها آنفاً حول هدف الزن : «إن الزن في ماهيته هو فن إنعام النظر في طبيعة وجوده ، وهو يشير إلى الطريق من العبودية إلى الحرية. . . ونستطيع أن نقول إن الزن يحرر كل الطاقات المخزونة كما ينبغي وبصورة طبيعية في كل منا ، الطاقات التي تكون في الظروف العادية مضيَّقاً عليها ومحرَّفة ولذلك لا تجد السبيل المناسب إلى النشاط . . . ومن ثم فإن هدف الزن هو أن ينقذنا من الوقوع في الخبال والشلل . وهذا ما أعنيه بالحرية ، إنه إعطاء الدور الحر لكل دوافعنا الإبداعية والخيّرة الكامنة فطرياً في قلوبنا . ونحن ، عموماً ، عميان عن هذه الحقيقة ، وهي أننا نملك القدرات الضرورية لجعلنا سعداء ويحب بعضنا بعضاً . »

إن هذا الوصف لغاية الزن يمكن أن يُستخدم من دون تغيير لوصف ما يطمح التحليل النفسي إلى تحقيقه ؛ استبصار المرء لطبيعته ، وتحقيق الحرية والسعادة والمحبة ، وتحرير الطاقة ، والإنقاذ من الجنون أو الشلل .

وقد تبدو هذه العبارة الأخيرة مروِّعة ، وهي أننا مواجَهون بالخيار بين التنوّر والجنون ، ولكنها برأيي وليدة الوقائع القابلة للملاحظة. وبينما يهتم الطب النفسي بمسألة لماذا يصبح **بعض** الناس مجانين ، فالمسألة الحقيقية هي لماذا لا يصبح **جُلّ** الناس

مجانين . فبتفكير المرء في وضعه في العالم ، في انفصاله ووحدته وعجزه وإدراكه لذلك ، سيتوقّع أن يكون هذ العبء أكبر من أن يستطيع أن يحمله ، ولهذا وبالمعنى الحرفي تماماً سوف «يتضعضع» من الإجهاد . ويتجنّب أكثر الناس هذه النتيجة بالآليات التعويضية كتجاوز طريقة الحياة التي تجري على وتيرة واحدة ، والتطابق مع القطيع ، والبحث عن السلطة والمقام والمال ، والاعتماد على الأوثان ـ الذي يشترك فيه مع الآخرين في العبادات الدينية ـ والحياة المازوخية القائمة على التضحية الذاتية ، والانفتاح النرجسي ـ وباختصار بالشلل . ويمكن لكل هذه الآليات التعويضية أن تحافظ على السلامة الذهنية ، شريطة أن تعمل إلى حد معين . والحل الأساسي الوحيد الذي يتغلب حقاً على الجنون الكامن إنما هو الاستجابة الإنتاجية الكاملة للعالم التي هي في أرفع أشكالها التنوّر .

وقبل أن نصل إلى المسألة المحورية وهي الصلة بين التحليل النفسي والزن أود أن أنظر في بعض الصلات الهامشية الأخرى .

وأول ما يجب أن يُذكَر إنما هو التوجّه الأخلاقي المشترك في الزن والتحليل النفسي . والشرط لتحقيق هدف الزن إنما هو التغلّب على الجشع ، سواء أكان الجشع في الامتلاك أم المجد أم في أي شكل آخر للجشع . («الشره في الاشتهاء» بالمعنى الوارد في الكتاب المقدس) . وهذا على وجه الدقة هو هدف التحليل النفسي . وكان فرويد في نظريته حول التطور اللبيدي من المستوى الفمي التلقّفي مروراً بالفمي السادي والشرجي إلى المستوى التناسلي قد أعلن ضمنياً أن الطبع الصحيح يتطور من التوجّه الجشع الوحشي البخيل إلى التوجّه الفاعل المستقل . وفي المصطلحات العلمية الخاصة بي ، التي تتّبع ملاحظات فرويد السريرية ، جعلت عنصر القيمة هذا أكثر صراحة بالحديث عن التطور من التوجّه التلقّفي مروراً بالاستغلالي والادخاري والتسويقي ، وصولاً إلى التوجّه الإنتاجي . (41) ومهما كانت المصطلحات التي يستخدمها المرء فالمسألة الجوهرية هي أن الجشع في المفهوم التحليلي النفسي ظاهرة مَرَضية ؛ وهو يوجد حين لا يُظهر الشخص قدراته الإنتاجية الفاعلة . ومع ذلك ليس التحليل النفسي ولا الزن نظاماً أخلاقياً في المقام الأول . وهدف الزن يتجاوز السلوك الأخلاقي ، وكذلك هدف التحليل النفسي .

ويمكن أن يقال إن كلا النظامين يفترض أن تحقيق هدفهما يحمل معه تحوّلاً أخلاقياً ، وهو التغلّب على الجشع والقدرة على المحبة والحنوّ. وهما لا يتجهان إلى جعل الإنسان يعيش حياة فاضلة بقمع الرغبة «الشريرة» ، بل يتوقعان أن تنقشع الرغبة الشريرة وتختفي تحت ضوء الوعي الموسَّع ودفئه. ولكن مهما كانت الرابطة السببية بين التنوّر والتحوّل الأخلاقي ، فإنه لمن الخطأ الجوهري الاعتقاد أن غاية الزن يمكن أن تنفصل عن غاية التغلّب على الجشع، وتمجيد الذات، وعلى الحماقة، أو أن «**الساتوري**» يمكن أن يتحقق من دون تحقيق التواضع والمحبة والحنو. وسيكون من الخطأ الذي يعادل ذلك الخطأ الافتراض أن هدف التحليل النفسي يتحقق من دون أن يحدث تحوّل مشابه في طبع الشخص . والمرء الذي بلغ المستوى الإنتاجي ليس جشعاً ، وهو في الوقت نفسه قد تغلّب على تكلّفه العظمة وعلى أوهام العلم بكل شيء والقدرة على كل شيء ؛ إنه متواضع ويرى نفسه كما هي. ويهدف الزن والتحليل النفسي كلاهما إلى شيء يتجاوز فلسفة الأخلاق ، ولكن لا يمكن بلوغ هدفيهما ما لم يحدث تحوّل أخلاقي.

والعنصر الآخر المشترك في كلا النظامين هو إلحاحهما على الاستقلال عن أي نوع من السلطة . وهذا هو السبب الرئيس عند فرويد لانتقاد الدين . فقد رأى أن ماهية الدين هي وهم إحلال الاتكال على الله محل الاتكال الأصلي على الأب المعِين والمعاقب . وفي الإيمان بالله، كما يرى فرويد ، يواصل الإنسان اتكاله الطفلي ، بدلاً من أن ينضج ، وهذا يعني ألا يعتمد إلا على قوته. فماذا كان من شأن فرويد أن يقول لـ «دين» يقول : «عندما تكون قد سمعتَ اسم البوذا اغسل فمك!» ماذا كان سيقول لدين لا يوجد فيه إله، ولا أية سلطة غير عقلية من أي نوع، وغايته الرئيسة هي بالضبط أن يحرر الإنسان من كل اتكال ، وأن ينشطه ، وأن يُريه أنه هو، ولا أحد سواه، يتحمل المسؤولية عن مصيره؟

ومع ذلك فلعل سائلاً يسأل : ألا تناقِضُ هذا الموقف المعادي للتسلّطية أهميةُ شخص الأستاذ في الزن، وشخص المحلل في التحليل النفسي؟ ومن جديد يشير هذا السؤال إلى عنصر فيه صلة عميقة بين الزن والتحليل النفسي. فالمرشد في كلا النظامين مطلوب ، وهو شخص قد اجتاز بنفسه التجربة التي يسعى المريض (التلميذ) إلى

بلوغها تحت رعايته. أيعني هذا أن التلميذ يصبح معتمداً على الأستاذ (أو المحلل النفسي) وأن كلمات الأستاذ تشكّل من ثم الحقيقة له؟ مما لا ريب فيه أن المحللين النفسيين يتعاملون مع واقعة مثل هذا الاتكال (التحويل) ويدركون التأثير القوي الذي يمكن أن يكون له. ولكن غاية التحليل النفسي هي الفهم وفك هذا الارتباط في آخر الأمر، وبدلاً منه توصيل المريض إلى المرحلة التي يكون فيها قد اكتسب الحرية الكاملة من المحلل، لأنه قد عانى بنفسه ذلك الذي كان لا شعورياً ودمجه في وعيه من جديد. وأستاذ الزن ـ ويمكن أن يقال الشيء نفسه في المحلل النفسي ـ يعرف أكثر، ومن ثم فقد يكون لديه اقتناع بحكمه، ولكن ذلك لا يعني البتّة أن يفرض حكمه على التلميذ. وهو لم يدعُ التلميذ، ولا يمنعه من تركه. فإذا جاء التلميذ إلى الأستاذ طوعاً وأراد منه إرشاده في السير في الطريق الشاهقة إلى التنوّر، فهو يريد أن يُرشده ولكن ذلك لا يكون إلا بشرط واحد: هوأن يفهم التلميذ أنه بمقدار ما يريد الأستاذ أن يساعده يجب على التلميذ أن يُعنى بنفسه. فلا أحد منا يستطيع أن يُنقذ روح أي شخص غيره. ولا يسع المرء إلا أن يُنقذ نفسه. كل ما بوسع الأستاذ أن يفعله هو أن يؤدي دور القابلة، ودور الدليل في الجبال. وكما قال أحد الأساتذة: «حقاً ليس لديّ شيء أنقله إليك، وإذا حاولتُ أن أفعل ذلك فقد تجد الفرصة لجعلي موضوعاً للسخرية. يضاف إلى ذلك أن كل ما أستطيع قوله لك هو لي وهيهات أن يكونْ لك.»

والمثال الذي يتّسم بشدة الروعة والملموسية والذي يوضح موقف أستاذ الزن نجده في كتاب «هيريغل» حول فن الرماية (42) حيث يُصرّ أستاذ الزن على سلطانه العقلي، وذلك يعني أنه يعرف معرفة أفضل كيف يحقق فن الرماية، ولذا يجب أن يؤكد طريقة معيّنة في تعلّمه، ولكنه راغب عن أي سلطان غير عقلي، وعن أية سيطرة على التلميذ، وعن اتكال التلميذ المستمر على الأستاذ. وعلى الضد، ما إن أصبح التلميذ نفسه أستاذاً حتى سار في طريقه المعتادة، وكل ما توقّعه الأستاذ منه إنما هو صورة تُريه من حين إلى حين كيف يعمل التلميذ. وقد يقال إن أستاذ الزن يحب تلامذته. ومحبته هي عن واقعية ونضج، وعن بذل كل جهد لمساعدة التلميذ على تحقيق غايته، وهي كذلك عن معرفة أنه لا شيء مما يستطيع الأستاذ أن يحلّ به المشكلة

من أجل التلميذ يمكن أن يحقق الغاية له. ومحبة أستاذ الزن هذه هي محبة غير مسترسلة في العواطف، بل محبة واقعية، محبة تقبل واقع المصير الإنساني الذي لا أحد منا يمكن فيه أن ينقذ الآخر، والذي إلى ذلك علينا ألا نتوقّف فيه عن بذل كل جهد لتقديم العون حتى يستطيع الآخر إنقاذ نفسه. وأية معرفة لا تعرف هذا التحديد، وتدّعي أنها قادرة على أن «تنقذ» روحاً أخرى إنما هي محبة لم تتخلّص من تكلّف العظمة ومن الطموح.

ويكاد يكون من غير الضروري تقديم برهان آخر على أن ما قيل بشأن أستاذ الزن يصحّ مبدئياً (أو ينبغي أن يصح) على المحلل النفسي. وقد اعتقد فرويد أن استقلال المريض عن المحلل يمكن أن يتأسس على خير وجه بالموقف غير الشخصي الشبيه بالمرآة من جانب المحلل. ولكن المحللين أمثال فرنشزي وسوليڤان وأنا وغيرنا ممن يؤكدون أن الحاجة إلى الارتباط بين المحلل والمريض شرط للفهم من شأنهم أن يوافقوا كل الموافقة على أن هذا الارتباط يجب أن يكون خلواً من كل عاطفية وخلواً من التحريفات غير الواقعية وكذلك وعلى وجه الخصوص من أي تدخّل للمحلل في حياة المريض، ولو كان تدخلاً لطيفاً وغير مباشر، ولا حتى التدخّل الذي يَنشد أن يتحسّن المريض. فإذا أراد المريض أن يتحسّن ويتغيّر، فهذا رائع، والمحلل يريد أن يساعده. وإذا كانت مقاومته للتغيّر كبيرة جداً، فهذه ليست مسؤولية المحلل. وتكمن كل مسؤوليته في تقديم أفضل معرفته وجهده، وفي إعطاء نفسه للمريض في بحثه عن الهدف الذي يَنشده.

وثمت صلة أخرى بين بوذية الزن والتحليل النفسي مرتبطة بموقف المحلل. فمنهج «التعليم» في الزن هو دفع التلميذ الى الزاوية، إن جاز التعبير. والكُوان Koan يجعل من المستحيل أن يلتمس التلميذ اللجوء إلى الفكر العقلي؛ والكُوان يشبه الحاجز الذي يمنع المزيد من الطيران. والمحلل يفعل ـ أو يجب أن يفعل ـ شيئاً مشابهاً. عليه أن يتحاشى الخطأ القائم على إطعام المريض تفسيرات وإيضاحات ليس لها إلا أن تمنع المريض من القفز من التفكير إلى التجريب. وعليه، على العكس، أن يزيل عقلنة بعد أخرى، وركيزة بعد أخرى، حتى لا يعود باستطاعة المريض أن يهرب، فيخترق بدلاً

من ذلك الأوهام التي تملأ ذهنه وواقع تجاربه ـ وهذا يعني أن يصبح واعياً لشيء لم يكن واعياً له من قبل. وكثيراً ما تسبّب هذه العملية قدراً كبيراً من القلق، وأحياناً يحول القلق دون الافتراق، إذا لم يكن ذلك لإعادة تأكيد حضور المحلل. ولكن إعادة التأكيد هذه هي إعادة التأكيد لما هو «موجود هنالك»، وليست تأكيداً لكلمات تنزع إلى منع المريض من تجريب ما لا يستطيع إلا أن يجرّبه.

تناولت دراستنا إلى الآن نقاط التماس في الشبه أو الصلة بين بوذية الزن والتحليل النفسي. ولا يمكن لمثل هذه المقارنة أن تكون مُرْضية ما لم تعالج بإحكام مسألة الزن الرئيسة، ألا وهي التنوّر، ومسألة التحليل النفسي الرئيسة، ألا وهي التغلّب على المكبوتية، وتحويل اللاشعور إلى شعور.

ولنوجز ما قيل بشأن هذه المشكلة بمقدار ما يرتبط الأمر بالتحليل النفسي. إن غاية التحليل النفسي هي جعل اللاشعور شعوراً. على أن الحديث عن «الـ» شعور و«الـ» لا شعور يعني أن نحسب الكلمات وقائع. علينا أن نلتزم بأن الشعور واللاشعور يشيران إلى وظيفتين لا إلى مكانين أو محتويات. وبحق نقول، إذن، إننا لا نستطيع أن نتكلم إلا عن أحوال ذات درجات متباينة من المكبوتية، أي عن الحالة التي لا يُسمح فيها إلا لتلك التجارب أن تصل إلى الإدراك الذي يمكن أن ينفذ من خلال المصفاة الاجتماعية للغة والمنطق والمضمون. وإلى الحد الذي أستطيع فيه أن أتخلّص من هذه المصفاة وأستطيع أن أخبرُ نفسي بوصفي الإنسان الكلي، أي إلى الدرجة التي تنقص فيها المكبوتية، وأكون على صلة بأعمق الينابيع في داخلي، وهذا يعني مع كل البشرية. وإذا زالت المكبوتية كلها، فلن يعود هناك لاشعور مقابل الشعور؛ بل تكون هناك تجربة مباشرة وفورية؛ وبمقدار ما لا أكون غريباً عن نفسي، فلا أحد ولا شيء غريب عني. وبالإضافة إلي ذلك فإلى الحد الذي يكون فيه جزء مني مغترباً عن نفسي، و«لا شعور» ي منفصلاً عن شعوري (أي أنني أنا، الإنسان الكلي، منفصل عني أنا الإنسان الاجتماعي)، يكون فهمي للعالم مزيفاً في عدد من النواحي. أولاً، في ناحية التحريفات الإردافية (التحويل)؛ أخبرُ الشخص الآخر لا بنفسي الكلية، بل بنفسي المنقسمة الطفلية، وهكذا تتم خبرة الشخص الآخر بوصفه شخصاً مهماً لطفولة

بوصفه الشخص كما هوحقاً .

ثانياً ، إن الإنسان في حالة المكبوتية يعيش خبرة العالم بوعي زائف . فهو لا يرى ما يوجد ، بل يضع صوره الفكرية في الأشياء ، ويراها على ضوء صوره الفكرية وأخيولاته ، بدلاً من أن يراها في واقعها . وإن الصورة الفكرية ، ذلك الحجاب التحريفي ، هي التي تخلق عواطفه وبواعث قلقه . وأخيراً ، فإن الشخص المكبوت بدلاً من أن يَخبُر الأشياء والأشخاص ، يَخبُر بالتفكير . إنه خاضع لوهم أنه على صلة بالعالم ، في حين أنه ليس على صلة إلا مع الكلمات . وليس التحريف الإردافي ، والوعي الزائف ، والتفكير طرقاً للبعد عن الواقع منفصلة بصرامة ؛ إنها في الواقع وجوه مختلفة وإن كانت متداخلة لظاهرة البعد عن الواقع الذي يوجد ما دام الإنسان الكلي منفصلاً عن الإنسان الاجتماعي . ونحن لا نصف إلا الظاهرة نفسها بطريقة مختلفة إذا قلنا إن الشخص الذي يعيش حالة المكبوتية هو الشخص المغترب . إنه يُسقط مشاعره وأفكاره على الأشياء ، ومن ثم لا يعيش خبرة نفسه بوصفه فاعل مشاعره ، بل تحكمه الأشياء المحملة بمشاعره .

ونقيض التجربة المغتربة ، المحرَّفة الإردافية ، الزائفة ، التفكيرية إنما هو الفهم المباشر الفوري الكلي للعالم الذي نراه في الوليد والطفل قبل أن تغيّر سلطة التربية هذا الشكل من أشكال التجربة . وعند الرضيع المولود حديثاً لا يوجد بعدُ انفصال بيني وبين ما هو ليس أنا . ويحدث هذا الانفصال تدريجياً ، ويعبّر عن الإنجاز الأخير أن الطفل يستطيع أن يقول «أنا» . ولكن يظل نسبياً فهم الطفل للعالم مباشراً وفورياً كذلك . وعندما يلعب الطفل بالكرة ، فهو حقاً يرى الكرة تتحرك ، وهو في هذه التجربة بالكامل ، وهذا هو السبب الذي يجعل التجربة قابلة للتكرار بلا نهاية وبفرح لا ينقطع . والبالغ يعتقد كذلك أنه يرى الكرة تتدحرج . وهذا صحيح ولا شك ، بالنظر إلى أنه يرى الكرة ـ الشيء تتدحرج على الأرض ـ الشيء . ولكنه لا يرى التدحرج حقاً . إنه يفكر في الكرة المتدحرجة على السطح . وعندما يقول «إن الكرة تتدحرج» فهو لا يؤكد إلا (آ) معرفته أن الشيء المدوّر هناك يسمّى كرة و(ب) معرفته أن الأشياء المدوّرة تتدحرج على السطح الناعم عندما يتمّ دفعها . وعيناه تعملان بغاية البرهان على معرفته ،

وبالتالي تجعلانه آمناً في العالم .

وحالة عدم المكبوتية حالة يكتسب فيها المرء من جديد الفهم المباشر ، غير المحرَّف للواقع ، وبساطةَ الطفل وعفويتَه ؛ ومع ذلك فإن عدم المكبوتية بعد اجتياز المرء عملية الاغتراب ، والنمو العقلي إنما هي العودة إلى البراءة على مستوى أعلى ، وليست هذه العودة إلى البراءة بممكنة إلا بعد أن يفقد المرء براءته .

وقد وجدت هذه الفكرة بكاملها تعبيراً واضحاً في «العهد القديم» ، في قصة «السقوط» ، وفي المفهوم النبوي للمسيح المنتظر . يجد الإنسان في القصة التوراتية نفسه في حالة الوحدة غير المتمايزة في «جنة عدن» . فليس هناك وعي ، ولا تمييز ، ولا اختيار ، ولا حرية ، ولا ذنب . إنه جزء من الطبيعة ، ولا يدرك أية مسافة تفصل بينه وبين الطبيعة . وهذه الحالة من حالات الوحدة البدائية ما قبل الفردية يمزّقها فعل الاختيار الأول ، الذي هو في الوقت نفسه أول عمل من أعمال التمرد والحرية . والفعل يُحدِث انبثاق الوعي . ويدرك الإنسان نفسه بانفصاله عن حواء ـ المرأة ، وعن الطبيعة ، والحيوانات ، والأرض . وعندما يعيش هذا الانفصال يشعر بالخجل ـ كما لا نزال جميعاً نشعر بالخجل (ولو لاشعورياً) عندما نعيش تجربة الانفصال عن أخينا الإنسان . ويهجر «جنة عَدْن» ، وهذه هي بداية التاريخ البشري . وهو لا يتسطيع أن يعود إلى الحالة الأصلية للانسجام برغم أنه يستطيع أن يكافح من أجل حالة جديدة للانسجام بتنمية عقله وموضوعيته وضميره وحبه تنمية كاملة ، ولذلك ، وكما يعبّر الأنبياء ، فإن «الأرض مليئة بمعرفة الله كما أن المحيط مليء بالماء . » والتاريخ ، بالمفهوم المسيحي ، هو المكان الذي سيحدث فيه هذا التطور من الانسجام ما قبل الفردي ما قبل الواعي إلى الانسجام الجديد ، الانسجام القائم على إتمام تطور العقل وتحسينه . وتُدعى الحالة الجديدة للانسجام الزمنَ المسيحي الذي يزول فيه الصراع بين الإنسان والطبيعة ، وبين الإنسان والإنسان ، وفيه تصبح الصحراء وادياً ذا زرع مثمر ، وفيه ينام الخروف جنباً إلى جنب مع الذئب ، وفيه تتحول السيوف إلى أشفار المحاريث . والزمن المسيحي وهو زمن «جنةِ عَدْن» ، ومع ذلك فهو نقيضه . إنه الوحدة والمباشَرة والكلية ، ولكن الإنسان كامل النمو قد أصبح طفلاً من جديد ، ومع ذلك فقد كبر إلى حد

الاستغناء عن أن يكون طفلاً .

والفكرة نفسها معبَّر عنها في «العهد الجديد» : «الحقَّ أقول لكم من لم يستقبل ملكوت الله مثل طفل لن يدخله . »(43) والمعنى واضح : علينا أن نصبح أطفالاً مرة أخرى ، لنعيش تجربة الفهم غير المغترب والإبداعي للعالم ؛ ولكننا إذا أصبحنا أطفالاً من جديد لا نكون في الوقت نفسه أطفالاً بل بالغين نمونا تمام النمو . ثم تكون لدينا حقاً التجربة التي يصفها «العهد الجديد» بهذ النحو : «إننا الآن ننظر في مرآة نِظرة كليلة ، أما حينئذ فوجهاً إلى وجه . وأنا الآن أعرف جزئياً ؛ ثم سوف أفهم فهماً كاملاً كما كنت أفهم الفهم كله . »(44)

وأن «أصبح شاعراً باللاشعور» يعني أن أتغلّب على المكبوتية والاغتراب عن نفسي ومن ثم عن الغريب . يعني أن أستيقظ ، أن أطرح الأوهام والأخاديع والأكاذيب ، وأن أرى الواقع كما هو . والإنسان الذي يستيقظ هو الإنسان المتحرر ، الإنسان الذي لا يمكن أن يقيّد حريته سواء الآخرون أو هو نفسه . والعملية التي يصبح فيها المرء مدركاً ما لم يكن يدركه تشكّل الثورة الداخلية للإنسان . واليقظة الصادقة هي في أصل كل من الفكر العقلي الإبداعي والفهم الحدسي المباشر . والكذب غير ممكن إلا في حالة الاغتراب ، حيث لا تعاش تجربة الواقع إلا بوصفه فكراً . وفي حالة الانفتاح على الواقع التي توجد في الاستيقاظ ، يكون الكذب محالاً لأن الكذب سيذوب تحت قوة التجريب الكامل . وفي النهاية ، فإن جعل اللاشعور شعوراً يعني أن تعيش في الحقيقة . والواقع قد كفّ عن أن يكون مغترباً ؛ وأنا منفتح عليه ؛ وأتركه يوجد ؛ ومن ثم فاستجاباتي له «صادقة» .

إن هذا الهدف إلى الفهم المباشر الكامل للعالم هو هدف الزن . وبما أن الدكتور سوزوكي قد كتب فصلاً يعالج اللاشعور في هذ الكتاب ، فباستطاعتي أن أشير إلى دراسته ، وأن أحاول من ثم أن أوضح الصلة بين المفهومات التحليلية النفسية ومفهومات الزن إيضاحاً أكبر .

وقبل أي شيء أود أن أشير ثانية إلى الصعوبة الاصطلاحية التي أعتقد أنها تعقّد

الأمور تعقيداً غير ضروري؛ وهو استخدام الـ «شعور» والـ «اللاشعور»، بدلاً من المصطلح الوظيفي للإدراك الأكبر أو الأقل للتجربة في الإنسان الكلي. وأعتقد أننا إذا حررنا دراستنا من العقبات الاصطلاحية، نستطيع أن نتبيّن الرابطة بين المعنى الحقيقي لجعل اللاشعور شعوراً وفكرة التنوّر بيسر أشد.

«إن مقاربة الزن هي الدخول فوراً في الشيء نفسه ورؤيته، إذا جاز القول، من الداخل.» (45) وهذا الفهم الفوري للواقع «يمكن أن يُدعى إرادياً أو إبداعياً.» (46) ثم يتحدث سوزوكي عن هذ الينبوع للإبداع بوصفه «اللاشعور في الزن» ويتابع قائلاً إن «اللاشعور شيء نحسّ به، لا بالمعنى المألوف لذلك، بل بما أود أن أدعوه المعنى الأشد أساسية وجوهرية.» (47) والصيغة تظهر هنا أن اللاشعور مجال داخل الشخصية ويتجاوزها، وكما يتابع الدكتور سوزوكي قوله إن «إحساس اللاشعور أشد أساسية وأصلية.» (48) وإذا ترجمتُ هذا إلى مصطلحات وظيفية لن أقول إحساس «الـ» لا شعور، بل الأفضل أن أقول إدراك مجال التجربة الأعمق وغير الخاضع للتقاليد، أو إذا صغناه على نحو مختلف، فهو تقليل درجة المكبوتية، وبالتالي إنقاص التحريف الإردافي، وإسقاطات الصورة، والتفكير العقلي في الواقع. وعندما يتحدث سوزوكي عن إنسان الزن بما هو «على اتصال مباشر باللاشعور العظيم»(49)، فإنني أفضّل هذه الصيغة: بما هو مدرك واقعه، وواقع العالم في عمقه الكامل ومن دون حجب. وسوزوكي يستخدم بعد قليل اللغة الوظيفية نفسها حين يعلن: «إنه في الحقيقة، [اللاشعور] على العكس، أكثر الأشياء حميمية بالنسبة إلينا، وليس إلا بسبب هذه الحميمية يصعب الإمساك به، على ذلك النحو الذي لا تستطيع العين رؤية نفسها. ولذلك **فإن الشعور باللاشعور** يقتضي من الوعي تدريباً خاصاً.» (50) هنا يختار سوزوكي صياغة من شأنها أن تكون الصياغة المختارة بدقة من وجهة النظر التحليلية النفسية: الهدف هو أن أصبح شاعراً باللاشعور، ولتحقيق هذا الهدف من الضروري تدريب الوعي تدريباً خاصاً. أيتضمن هذا أن الزن والتحليل النفسي لهما الهدف نفسه، وأنهما لا يختلفان إلا فيما أنشآه من تدريب للوعي؟

قبل أن أعود إلى هذا الأمر، أود أن أناقش بضعة أمور تحتاج إلى إيضاح.

يشير الدكتور سوزوكي في دراسته إلى مشكلة ذكرتُها آنفاً في دراسة المفهوم التحليلي النفسي ، هي مشكلة المعرفة مقابل حالة البراءة. وما يُدعى في المصطلحات التوراتية فقدان البراءة ، من خلال اكتساب المعرفة، يُدعى في «الزن» وفي البوذية عموماً «التلوّث العاطفي (كليشا klesha)» أو «تدخّل الذهن الشعوري الذي يسوده إعمال العقل (ڤجنانَة viginana)» . ويشير مصطلح إعمال العقل مشكلة مهمة . فهل إعمال العقل هو الوعي نفسه؟ في هذه الحال ، فإن جعل اللاشعور شعوراً من شأنه أن يتضمن زيادة في إعمال العقل وأن يُفضي فعلاً إلى غاية هي على النقيض تماماً من غاية الزن. إذا كان ذلك كذلك، فإن غاية التحليل النفسي وغاية الزن ستكونان متعارضتين بالفعل تماماً ، حيث يكافح التحليل النفسي في سبيل المزيد من التفكير ، ويكافح الزن للتغلّب على التفكير .

ويجب الاعتراف بأن فرويد ، في السنوات المبكرة من عمله ، وهو لا يزال معتقداً أن المعلومة المناسبة التي يعطيها المحلل النفسي للمريض كافية لشفائه، كان لديه مفهوم هو أن التفكير هو غاية التحليل النفسي ؛ ويجب الاعتراف كذلك أن الكثيرين من المحللين لم يخرجوا بعد لدى الممارسة عن هذا المفهوم للتفكير، وأن فرويد لم يعبّر عن نفسه بوضوح تام حول الفارق بين التفكير والتجربة العاطفية الكلية التي تحدث في أثناء «العمل» . وبرغم ذلك ، فإن هذا التبصّر التجريبي لا العقلي هو على وجه الدقة ما يشكّل هدف التحليل النفسي . وكما قلتُ من قبل ، فأن أدرك تنفّسي لا يعني **أن أفكّر في تنفّسي**. وعلى العكس، بمجرد أن أفكر في تنفسي أو حركة يدي لا أعود مدركاً تنفسي ولا حركة يدي. ويصدق الأمر نفسه على إدراكي لزهرة أو شخص ، وعلى عيشي تجربة فرح أو حب أو سلام . والمميِّز لكل تبصّر حقيقي في التحليل النفسي هو أنه لا يمكن أن يصاغ في الفكر ، في حين أن المميِّز لكل تحليل رديء أن«التبصّر» يصاغ في النظريات المعقدة التي لا صلة لها بالتجربة المباشرة . والتبصّر التحليلي النفسي الموثوق به فجائي ؛ وهو يصل من دون إكراه أو تعمّد . لا يبدأ في دماغنا بل، ولنستخدم صورة يابانية ، في بطننا . ولا يمكن أن يصاغ على نحو كافٍ بالكلمات بل يراوغ المرء إذا حاول أن يفعل ذلك ؛ وهو مع ذلك حقيقي وشعوري ، ويترك الشخص

الذي يعيش تجربته إنساناً متغيراً.

وفهم الطفل المباشر للعالم هو فهم قبل أن ينمو الوعي والموضوعية والإحساس بأن الواقع منفصل عن الذات نمواً كاملاً. وفي هذه الحالة «وما دام اللاشعور أمراً غريزياً، فهو لا يتجاوز لا شعور الحيوانات وصغار الأطفال. وهو لا يمكن أن يكون لا شعور الإنسان الناضج.»(51) وفي أثناء الخروج من اللاشعور البدائي إلى الوعي الذاتي، يُعاش العالم بوصفه عالماً مغترباً على أساس الانشطار بين الذات والموضوع، والانفصال بين الإنسان الكلي والإنسان الاجتماعي، وبين اللاشعور والشعور. ولكن إلى الحد الذي يتدرّب الوعي على الانفتاح، وعلى التحرر من المصفاة الثلاثية، يزول التعارض بين الشعور واللاشعور. وعندما يزول تماماً تكون ثمت تجربة شعورية غير تأملية هي نوع من التجربة التي توجد من دون تفكير وتأمّل على وجه الضبط. وهذه المعرفة هي ما دعاها سپينوزا الشكل الأعلى للمعرفة، **الحدس**؛ المعرفة التي يصفها سوزوكي بأنها المقاربة التي هي «الدخول فوراً في الشيء نفسه ورؤيته، إذا جاز القول، من الداخل»؛ إنها الطريقة الإرادية أو الإبداعية لرؤية الأشياء. وفي هذه التجربة للفهم المباشر غير التأملي يصبح الإنسان «فنان الحياة الإبداعي» الذي نكونه جميعاً وبرغم ذلك فقد نسينا أننا كذلك. «وإلى هذا الحد [فنان الحياة الإبداعي] يعبّر كل فعل من أفعاله عن الأصالة والإبداع، عن شخصيته الحية. فليس فيه تقليدية، ولا احتذاء، ولا باعث زجري. . . فليس منغلق الذات في وجوده المتشظّي، المحدود، المقيّد، المتمركز حول الأنا. بل هو خارج هذا السجن.»(52)

والإنسان «الناضج»، إذا طهّر نفسه من «التلوّث العاطفي» وتدخُّل التفكير، يمكن أن يحقق «حياة الحرية والعفوية التي لا مجال فيها للمشاعر المزعجة كالخوف والقلق والاضطراب أن تُغير عليه.»(53) وما يقوله سوزوكي هنا في الوظيفة التحريرية لهذا الإنجاز هو ما من شأنه، بالفعل، أن يقال من وجهة النظر التحليلية النفسية في النتيجة المتوقّعة للتبصّر الكامل.

وتظل ثمت مسألة في الاصطلاحيات أود ألا أذكرها إلا باختصار ما دامت، ككل المسائل الاصطلاحية، ليست لها أهمية كبيرة. وكنتُ قد ذكرتُ من قبل أن سوزوكي

يتكلم عن تدريب الوعي؛ ولكنه في مواضع أخرى يتحدث عن «**اللاشعور المدرَّب** الذي تتحد فيه كل التجارب الشعورية التي اجتازها منذ الطفولة مؤلفة كيانه الكلي.»[54] وقد يجد المرء تناقضاً في استخدامه «اللاشعور المدرَّب» مرة وفي مرة أخرى «الوعي المدرَّب». ولكنني لا أعتقد حقاً أننا نتعامل هنا مع تناقض البتة. ففي عملية جعل اللاشعور شعوراً، والوصول إلى واقع التجربة الكامل وغير التأملي، لا بد من أن يتدرب الشعور واللاشعور على السواء. فعلى الشعور أن يتدرّب ليتخلّص من اعتماده على المصفاة التقليدية، في حين على الشعور أن يتدرب ليخرج من وجوده السري المنفصل إلى النور. ولكن الحديث، في الواقع، عن تدريب الشعور واللاشعور يعني استخدام الاستعارات. فلا اللاشعور ولا الشعور بحاجة إلى التدريب (ما دام ليس هناك شعور ولاشعور)، ولكن الإنسان يجب أن يتدرب ليخفّف مكبوتيته وليعيش تجربة الواقع على نحو كامل وواضح، وبإدراك كلي، ومع ذلك من دون تأمّل عقلي إلا حيث يكون التأمل العقلي مطلوباً أو ضرورياً، كما في العلم وفي المهن العملية.

ويقترح سوزوكي تسمية هذا اللاشعور «اللاشعور الكوني». ولا ريب أنه ليست هناك حجة صحيحة ضد هذا الاصطلاح، شريطة أن يكون مشروحاً بوضوح كما في نص سوزوكي. وبرغم ذلك، سوف أفضّل أن أستخدم مصطلح «الوعي الكوني»، الذي استخدمه بيوك ليدل به على شكل جديد بازغ للوعي.[55] بودي إيثار هذا المصطلح لأنه إذا صار اللاشعور شعوراً وإلى الحد الذي يصير فيه كذلك، سيكفّ عن أن يكون لا شعوراً (متذكّرين على الدوام أنه لا يصبح تفكيراً عقلياً تأملياً). والوعي الكوني لا يكون اللاشعور إلا إذا انفصلنا عنه، أي ما دمنا غير شاعرين بالواقع. وإلى الحد الذي نستيقظ ونكون على صلة بالواقع، لا يكون ثمت شيء غير شاعرين به. ويجب أن يضاف إلى ذلك أننا باستخدام مصطلح «**الوعي الكوني**» بدلاً من الشعور تكون المرجعية لوظيفة للإدراك بدلاً من موضع داخل الشخصية.

إلى أين سيُفضي بنا هذا البحث كله فيما يخصّ العلاقة بين بوذية الزن والتحليل النفسي؟

إن غاية الزن هي التنوّر : الفهمُ المباشر غير التأملي للواقع ، من دون تلوّث عاطفي وإعمال للعقل ، وإدراكُ صلة نفسي بالكون . و هذه الخبرة الجديدة هي تكرار للفهم المباشر ما قبل العقلي عند الطفل ، ولكن على مستوى جديد ، وهو مستوى النمو الكامل لعقل الإنسان وموضوعيته وفرديته . وعلى حين أن خبرة الطفل ، خبرةَ الفورية والوحدة ، تقع **قبل** خبرة الاغتراب وانقسام الذات ـ الموضوع ، فإن خبرة التنوّر تقع بعدها .

وغاية التحليل النفسي ، كما صاغها فرويد ، هي جعل اللاشعور شعوراً ، وإحلال الأنا محل الهو . ومن دون ريب فإن محتوى اللاشعور الذي سيُكتشف محدود بقطاع صغير من الشخصية ، بتلك الدوافع الغريزية التي كانت حية في الطفولة الباكرة ، ولكنها خاضعة لفَقْد الذاكرة . وقد كان إخراج هذه الدوافع من حالة الكبت هو هدف التقنية التحليلية . ثم إن هذا القطاع الذي سيكشَف عنه الغطاء ، وبقطع النظر تماماً عن مقدمات فرويد النظرية ، كانت تحدده الحاجة العلاجية إلى البرء من عَرَض خاص . فكان ثمت اهتمام يسير بكشف الغطاء عن اللاشعور خارج القطاع المتّصل بتشكّل العَرَض . وببطء أحدثَ تقديمُ مفهوم غريزة الموت والإيروس ونمو سمات الأنا في السنوات الأخيرة بعضَ التوسيع للمفهومات الفرويدية لمحتويات اللاشعور . ووسّعت المدارس غير الفرويدية القطاع الذي سيُكشف عنه النقاب توسيعاً كبيراً . وعلى نحو أكثر جذرية أسهم يونغ ، بل كذلك آدلر ورانك والمؤلفون الأحدث الذي يُطلَق عليهم الفرويديين الجدد في هذا التوسيع . ولكن على الرغم من هذا التوسيع (وباستثناء يونغ) ، ظل مدى القطاع الذي سيُكشف عنه النقاب من اللاشعور محدَّداً بالهدف العلاجي إلى البرء من هذا العَرَض أو ذلك ؛ أو هذه السمة العصابية في الطبع أو تلك . فلم يشمل الشخص كله .

ومهما يكن ، فلو تابع المرء الهدف الأصلي عند فرويد ، وهو جعل اللاشعور شعوراً ، إلى نتائجه الأخيرة ، لوجب عليه أن يحرره من التحديدات التي يفرضها عليه توجّه فرويد الغريزي ، والمهمة المباشرة في الشفاء من الأعراض . إذا تعقّب المرء الهدف إلى الشفاء الكامل للاشعور ، لما وجد أن هذه المهمة محدَّدة بالغرائز ، ولا بقطاعات

أخرى محدودة من الخبرة، بل بالخبرة الكلية للإنسان الكلي ؛ وتصبح المهمة هي التغلّب على الاغتراب ، وانقسام الذات ـ الموضوع في فهم العالم ؛ وعندئذ يعني كشف النقاب عن اللاشعور التغلّب على التلوّث العاطفي والتفكير العقلي ؛ يعني اللاكبت ، وإلغاء الانقسام داخل نفسي بين الإنسان الكلي والإنسان الاجتماعي ؛ يعني اختفاء التقاطب الذي يكون فيه الشعور ضد اللاشعور ؛ يعني الوصول إلى حالة الفهم المباشر الواقع من دون تحريف ومن دون تدخّل التأمّل العقلي ؛ يعني التغلّب على صبوة التشبّث بالأنا ، وعبادته ؛ يعني التخلي عن وهم الأنا المنفصل الذي لا يفنى ، الذي يراد تضخيمه وحفظه كما كان فراعنة مصر يأملون في أن يحفظوا أنفسهم في جثث محنّطة من أجل الخلود. وأن تكون شاعراً باللاشعور يعني أن تكون منفتحاً ومستجيباً وألا تملك شيئاً وأن تكون.

إن هذا الهدف إلى شفاء اللاشعور شفاء كاملاً بالوعي هو بكل وضوح أكثر جذرية من الهدف التحليلي النفسي العام. ومن السهل أن نرى أسباب ذلك. وتحقيق هذا الهدف الكلي يتضمن جهداً يتجاوز كثيراً الجهد الذي يريد معظم الأشخاص في الغرب أن يبذلوه. ولكن بقطع النظر تماماً عن مسألة الجهد هذه ، فإنه حتى تصوّر هذا الهدف لا يكون ممكناً إلا في ظل شروط معينة. أولها هو أن هذا الهدف الجذري لا يمكن تصوّره إلا من وجهة نظر موقف فلسفي معين. ولا حاجة إلى وصف هذا الموقف بالتفصيل . يكفي القول إنه موقف لا يكون فيه المبتغى هو الهدف السلبي إلى غياب المرض ، بل الهدف الإيجابي إلى حضور حسن الحال ، أي الكينونة الجيدة ، والكينونة الجيدة يجري تصورها على أساس الاتحاد الكامل ، والفهم المباشر وغير الملوّث للعالم. وهيهات أن يوصف هذا الهدف أفضل مما وصفه سوزوكي على أساس «فن العيش». وعلى المرء أن يتذكر أن أي مفهوم كمفهوم فن العيش ينبت من تربة التوجّه الإنساني الروحي ، كما يشكل الأساس لتعاليم البوذا ، أو الأنبياء ، أو يسوع ، أو مايستر إكارت Meister Eckhart ، أو أناس أمثال «بليك» Blake أو «وولت هويتمن» Walt Whitman أو «بيوك» Bucke . ويفقد مفهوم «فن العيش» كل خصوصيته ما لم تتمّ رؤيته في هذا السياق، ويفسد متحولاً إلى المفهوم الذي يُعرَف اليوم تحت اسم

«السعادة» . ويجب ألا يُنسى كذلك أن هذ التوجّه يتضمن غاية أخلاقية . وبينما يتجاوز الزن فلسفة الأخلاق يتضمن الغايات الأخلاقية للبوذية ، التي هي في ماهيتها تلك الغايات في التعاليم الإنسانية humanistimc . وتحقيق غاية الزن، كما جعلها سوزوكي بالغة الوضوح في المحاضرات المنشورة في هذا الكتاب ، يتضمن التغلّب على الجشع بكل أشكاله ، سواء أكان الجشع من أجل التملك أم الشهرة أم العاطفة؛ ويتضمن التغلّب على تمجيد الذات النرجسي ووهم القدرة على كل شيء . ويتضمن إلى ذلك التغلّب على الرغبة في الخضوع لخبير يحل مشكلة وجود المرء . والشخص الذي لا يريد إلا أن يستخدم اكتشاف اللاشعور ليشفى من المرض لن يحاول ، ولا ريب ، أن يحقق الغاية الجذرية التي تكمن في التغلّب على المكبوتية .

ولكن سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن الهدف الجذري إلى اللاكبت لا صلة له بالهدف العلاجي . فكما أدرك المرء أنه ليس ممكناً البرءُ من العَرَض ومنع تشكّل الأعراض في المستقبل من دون تحليل الطبع وتغييره ، على المرء كذلك أن يدرك أن تغيير هذا الملمح العصابي أو ذلك في الطبع لا يكون ممكناً من دون متابعة الهدف الأكثر جذرية إلى التحوّل الكامل للشخص . وقد يكون من الجيد جداً أن النتائج المخيِّبة للأمل نسبياً في تحليل الطبع (التي لم يُعبَّرعنها بصدق أكثر مما عَبّر فرويد في دراسته «التحليل، محدَّد الأمد أم غير محدَّد الأمد»؟) ناشئة بالضبط عن أن الأهداف إلى الشفاء من الطبع العصابي لم تكن جذرية بما يكفي ؛ وأنه لا يمكن تحقيق حسن الحال [أو الكينونة الجيدة] ، أي التحرر من القلق والزعزعة إلا إذا جرى تجاوز الهدف المحدود ، وهذا يعني إذا أدرك المرء أن الهدف العلاجي المحدود لا يمكن أن يتحقق ما دام محدوداً بعدُ ولم يصبح جزءاً من إطار مرجعي إنساني أكبر . ولعل الهدف المحدود يمكن أن يتحقق بمناهج أكثر محدودية وأقل استهلاكاً للوقت ، في حين أن الوقت والطاقة المستهلكة في عملية التحليل الطويلة لا يُستخدمان على نحو مثمر إلا من أجل الهدف الجذري إلى «التحوّل» بدلاً من الهدف الضيق إلى«الإصلاح» . وقد تقوي هذا الافتراضَ الإشارةُ إلى العبارة التي قيلت آنفاً . إن الإنسان ، ما دام لم يبلغ الإتصالية

الإبداعية ، التي أكمل إنجاز لها هو «الساتوري» satori ، يعوّض في أحسن الأحوال عن الاكتئاب المتأصّل الكامن بالرتابة ، و الوثنية ، والتدميرية ، والشره إلى الملكية أو الشهرة ، وما إلى ذلك . وعندما يتعطل أي تعويض من هذه التعويضات تتهدّد سلامته الذهنية . ولا يكمن الشفاء من الجنون الكامن إلا في التغيّر في الموقف من الانقسام والاغتراب إلى الفهم والاستجابة الإبداعيين المباشرين للعالم . وإذا كان بوسع التحليل النفسي أن يساعد في هذا السبيل ، فهو يستطيع أن يساعد على تحقيق الصحة الذهنية الحقيقية ؛ وإذا كان لا يستطيع ، فلن يساعد إلا على تحسين الآليات التعويضية . ولنعبّر عن ذلك على نحو مختلف : قد «يشفى» أحدهم من عَرَض ، ولكنه لا يمكن أن يكون «شافياً» من عصاب الطبع . الإنسان ليس شيئاً ،(56) الإنسان ليس حالة ، والمحلل لا يشفي أي إنسان بمعاملته كأنه شيء . إن المحلل لا يستطيع إلا أن يساعد الإنسان على أن يستيقظ ، في عملية ينهمك فيها المحلل مع «المريض» في عملية فهم بعضهم بعضاً ، وهي تعني خبرة وحدتهما .

على أننا في بسطنا كل ذلك يجب أن نكون مستعدين لأن يواجهنا اعتراض . فإذا كان تحقيق الشعور الكامل باللاشعور ، كما قلت آنفاً ، هدفاً جذرياً وصعباً كالتنوّر ، أيكون من المعقول البحث في هذا الهدف الجذري بوصفه أمراً له تطبيق عام ؟ أليس أمراً تأملياً خالصاً أن نثير بجدية مسألة أن هذا الهدف الجذري وحده يمكن أن يبرّر آمال العلاج التحليلي النفسي ؟

إذا لم يكن ثمت إلا الخيار بين التنوّر الكامل واللاشيء ، فسيكون هذا الاعتراض عندئذ وجيهاً بالفعل . ولكن الأمر ليس كذلك . ففي «الزن» مراحل عديدة للتنوّر و«**الساتوري**» منها هو الخطوة النهائية والحاسمة . ولكن القيمة ، بمقدار ما أفهم ، تتقدم التجارب التي هي خطوات باتجاه «**الساتوري**» ، برغم أن **الساتوري** قد لا يتم الوصول إليه . وقد أوضح الدكتور سوزوكي هذه المسألة بالنحو التالي : إذا جيء بشمعة واحدة إلى غرفة حالكة الظلام ، فإن الظلم بتبدّد ويكون ثمت نور . ولكن إذا أضيفت إليها عشر شموع أو مائة أو ألف شمعة ، فإن الغرفة سيزداد ضياؤها أضعافاً مضاعفة . ومع ذلك فإن التغيّر الحاسم قد حدث بالشمعة الأولى التي اخترقت الظلمة .(57)

ماذا يحدث في العملية التحليلية؟ يحسّ الشخص في المرة الأولى أنه مغرور، أنه مذعور، أنه يكره ، في حين كان يعتقد شعورياً أنه متواضع وشجاع ومحب. وقد يؤلمه التبصّر الجديد ، ولكنه يفتح باباً ؛ إنه يتيح له أن يتوقف عن أن يُسقط على الآخرين ما يكبته في نفسه . إنه يمضي ؛ إنه يعيش تجربة الوليد والطفل والمراهق والمجرم والمجنون والقديس والفنان والذكر والأنثى في داخل نفسه؛ إنه يحصل على صلة أعمق بالإنسانية ، وبالإنسان الكلي ، ويكبت أقل ، ويكون أكثر حرية ، ولديه حاجة أقل إلى الاعتراض وإلى التفكير العقلي ؛ ثم قد يَخبُر عند أول مرة كيف يرى الألوان ، كيف يرى كرة تتدحرج ، وكيف تنفتح أذناه بغتة للموسيقى انفتاحاً كاملاً ، في حين لم يكن حتى الآن غير مستمع إليها ؛ وفي شعوره بالوحدة مع الآخرين ، قد تكون لديه أول لمحة من وهم أن الأنا الفردي المنفصل عنده هو شيء يجب أن يتمسّك به ، ويرعاه وينقذه؛ وسوف يَخبُر أن من العبث البحث عن جواب الحياة بامتلاك نفسه ، بدلاً من أن يكون نفسَه وأن يصبح نفسه. وكل هذه الأمور تجارب فجائية غير متوقّعة ليس لها محتوى عقلي ؛ وبرغم ذلك يشعر الشخص بعدئذ أنه أكثر حرية وقوة وأقل قلقاً مما كان يشعر من قبل.

لقد تحدّثنا إلى الآن عن **الأهداف** ، وقد افترضتُ أن المرء إذا حمل مبدأ فرويد في تحويل اللاشعور إلى شعور إلى نتائجه القصوى اقترب من مفهوم التنوّر . ولكن بالنسبة إلى **مناهج** تحقيق هذه الغاية ، يختلف التحليل النفسي عن الزن اختلافاً كلياً بالفعل . ومنهج الزن ، كما يمكن للمرء أن يقول ، هو منهج الهجوم الأمامي على الطريقة الاغترابية للإدراك بوساطة «القعود» ، والكُوان koan ، وسلطة الأستاذ . ولا ريب أن كل ذلك ليس تقنية يمكن عزلها عن المقدمة المنطقية للتفكير البوذي ، والسلوك والقيم الأخلاقية المتجسّدة في الأستاذ وفي جو الدير. ويجب أن نتذكر كذلك أنه ليس همّ «خمس ساعات في الأسبوع» ، وأن التلميذ بمجيئه إلى الدرس في الزن قد اتّخذ أهم قرار له ، القرار الذي هو جزء مهم مما سيجري بعدئذ.

والمنهج التحليلي النفسي مختلف كل الاختلاف عن منهج الزن. إنه يوجّه الوعي إلى الإمساك باللاشعور بطريقة مختلفة . وهو يوجّه الانتباه إلى الإدراك المحرَّف ؛

ويفضي إلى تبيّن المرء الوهم في داخله ؛ ويوسّع مدى التجربة الإنسانية بإزالة المكبوتية . والمنهج التحليلي سيكولوجي تجريبي . إنه يفحص النمو النفسي للشخص من الطفولة إلى الحاضر ويحاول أن يستعيد أقدم التجارب المبكرة لمساعدة الشخص على أن يَخبُر ما هو مكبوت الآن . وهو يبدأ بتعرية الأوهام داخل المرء عن العالم ، خطوةخطوة ، حتى تزول التحريفات الإردافية والعمليات التفكيرية الاغترابية . وحين يصبح الشخص غريباً أقلّ عن نفسه ، يصبح الشخص الذي يسير في هذه العملية مغرَّباً أقلّ بالنسبة إلى العالم ؛ ولأنه فتح اتصالاً مع الكون داخل نفسه ، فتح اتصالاً مع الكون في الخارج . ويختفي الوعي الزائف ، ومعه تقاطب الشعور ـ اللاشعور . وتبزغ واقعية جديدة فيها «تكون الجبال جبالاً من جديد» . وما من ريب أن المنهج التحليلي النفسي ليس سوى منهج ، سوى إعداد ؛ ولكن كذلك هو منهج الزن . وبما أنه منهج فهو لا يضمن تحقيق الهدف . والعوامل التي تتيح هذا التحقيق عميقة الجذور في الشخصية الفردية ، ونحن من جراء كل المقاصد العملية نعلم القليل عنها .

وقد اقترحتُ أن منهج تعرية اللاشعور إذا سرنا به إلى نتائجه القصوى قد يكون خطوة نحو التنوّر ، شريطة أن يؤخذ ضمن السياق الفلسفي المعبَّر عنه على النحو الأكثر جذرية وواقعية في الزن . ولكننا لا نحتاج إلا إلى قدر كبير من التجربة الإضافية في تطبيق هذا المنهج لنرى كم من الممكن أن يقودنا بعيداً . والرأي المعبَّر عنه هنا لا يتضمن إلا الإمكانية وله صفة الفرضية التي يجب أن تُختبر .

ولكن ما يمكن أن يقال بيقين أكبر هو أن معرفة الزن ، والاهتمام به ، يمكن أن يكون لهما تأثير أشد خصباً وتوضيحاً في نظرية التحليل النفسي وتقنيته . فالزن ، بما هو مختلف في منهجه عن التحليل النفسي ، يمكن أن يجعل البؤرة أكثر حدة ، و أن يلقي ضوءاً جديداً على طبيعة التبصّر ، وأن يضاعف الإحساس بما سيُرى ، وما سيكون إبداعياً ، و ما سيتغلّب على ا لتلوّثات العاطفية والعمليات التفكيرية الزائفة التي هي النتائج الضرورية للتجربة القائمة على انشطار الذات ـ الموضوع .

وفكر الزن في جذريته الصميمية فيما يتعلق بإعمال العقل ، والسلطة ، ووهم

الأنا، وفي تأكيده غاية الكينونة الجيدة [= حسن الحال] ، سيعمق ويوسّع أفق المحلل النفسي ويساعده على الوصول إلى مفهوم أكثر جذرية لفهم الواقع بوصفه الغاية النهائية للإدراك الشعوري الكامل.

وإذا كان من الجائز المزيد من التأمّل في العلاقة بين الزن والتحليل النفسي فقد يفكر المرء في إمكانية أن يكون التحليل النفسي مهماً لتلميذ الزن. وأستطيع أن أتصوره عوناً على تجنّب خطر التنوّر الزائف (الذي هو ، من دون شك ، ليس تنوّراً) ، وهو ذاتيّ خالص ، قائم على الظواهر الذُّهانية أو الهستيرية ، أو على حالة الغيبوبة المستَحَثّة ذاتياً. ولعل التوضيح التحليلي يساعد تلميذ الزن على تجنّب الأوهام ، التي يشكّل غيابها الشرط الفعلي للتنوّر.

ومهما كانت الفائدة التي قد يجنيها الزن من التحليل النفسي ، فإنني من وجهة نظر المحلل النفسي الغربي أعبّر عن إقراري بالفضل لموهبة الشرق الكريمة، وخصوصاً للدكتور سوزوكي ، الذي أفلح في التعبير عنها بتلك الطريقة التي لا يفقد أي شيء من ماهيتها لدى محاولة ترجمة الفكر الشرقي إلى فكر غربي ، حتى إذا أراد الغربي أن يتجشّم العناء أمكن له الوصول إلى فهم الزن ، بمقدار ما يمكن الوصول إليه قبل بلوغ الغاية. فكيف يكون مثل هذا الفهم ممكناً إذا لم يكن بسبب أن «طبيعة البوذا موجودة فينا جميعاً»، وأن الإنسان والوجود مقولتان شاملتان ، وأن الفهم المباشر للواقع ، واليقظة ، والتنوّر تجارب شاملة .

الهوامش

(1) راجع تقـديم يونغ Jung لكتـاب D.T. Suzuki, "Zen; Buddhism" (London, Rider, 1949)؛ وكـتـاب الطـبـيب النفـسي الفـرنسي «بنوا» Benoit حـول بوذية الزن "The Supreme Doctrine" (New York, Pahtneon Books, 1955)؛ وكانت الفقيـدة كارين هورني Karen Hrney شـديدة الاهتمام ببوذية الزن في السنوات الأخيرة من حياتها . والمؤتمر المنعقد في «كويرناباكا» في المكسيك ، الذي قُدّمت فيه الأبحاث المنشورة في هذا الكتاب ، دليل آخر على اهتمام التحليل النفسي ببوذية الزن . وفي اليابان اهتمام غير قليل بالعلاقة بين العلاج النفسي وبوذية الزن . راجع بحث "كوجي ساتو" Koji Sato في «التضـمينات العلاجية النفسية في الزن» "Psychotherapeutic Implications of Zen", Am International Journal of Psychology in the Orient, Vol.1. No. 4. (1958) . والأبحاث الأخرى في المسألة ذاتها .

(2) راجع كتابات كيركغارد [كيركغور كما يُلفظ في بلده الدانمارك] وماركس ونيتشه ، وحالياً كتابات الفـلاسـفـة الوجـوديين و«لـويس ممفـورد » Leuis Mumford و«پاول تيليش» Paul Tillich و «إريش كالر» Erich Kahler و «ديفد ريزمن» David Riesman وسواهم .

(3) من أجل التفصيلات حول الصفة شبه الدينية للحركة التحليلية النفسية التي أوجدها فرويد ، راجع كتابي "Sigmund Freud's Mission" , World Perspective Series, ed. R.N. Anshen (New York, Harper, 1959).

(4) "Analysis Terminable and Unterminabl" , Collected Papers, Hogasth Press, V.316.(الإبراز مني) .

(5) I bid., p.351. (الإبراز مني)

(6) I bid., p.352. (الإبراز مني)

(8) إن تطور الإنسان من التعلق المفرط بالأم أو بالأب إلى مرحلة الاستقلال التام والتنوّر قد وصفه مايستر إكارت Meister Eckhart وصفاً جميلاً في «كتاب بندكتوس» The Book of Benedictus : «في المرحلة الأولى ، كما يقول القديس أوغسطين ، يقتفي الإنسان الداخلي أو الجديد آثار الناس الصالحين والأتقياء . وهو بعدُ وليدٌ على صدره أمه .

«وفي المرحلة الثانية لا يعود يقتدي بمثال حتى الصالحين بصورة عمياء . بل يمضي في تعقّب حثيث للتعليم الرشيد ، والنصيحة الإلهية ، والحكمة المقدسة . ويدير ظهره للإنسان ووجهه لله : فيتركه حضن أمه يتبسم لأبيه السماوي .

«وفي المرحلة الثالثة يفترق عن أمه أكثر فأكثر ، وينسحب عن صدرها أبعد فأبعد . يفر من الرعاية ويطرح الخوف . ومع أنه بشعوره بالأمان من العقاب قد يعامل كل شخص بقسوة وظلم فإنه لا يجد رضاه في ذلك ، لأنه في محبته لله شديد الانشغال به ، وشديد الانهماك به في عمل الخير : قد أسسه

الله شديد الرسوخ في الفرح ، وفي القداسة والمحبة بحيث يبدو له كل ما هو خلاف الله أوغريب عنه مُشيناً ومنفّراً .

وفي المرحلة الخامسة ينمو أكثر فأكثر ويترسّخ في المحبة ، في الله . وهو دائم الاستعداد للترحيب بأي صراع ، وأية محنة ، أو شدة ، أو معاناة ، وذلك عن طيب خاطر وسرور وفرح .

«وفي المرحلة السادسة تغيّر الطبيعةُ الأزلية لله شكله وتحوّله . فقد وصل إلى الكمال التام ، وبذهوله عن الأشياء الزائلة والحياة الدنيوية ، ينسحب ويرتحل إلى صورة الله ويصير ابناً لله . وليست مرحلة أخرى أو أسمى . إنها الراحة والغبطة الأبديتان . إن نهاية الإنسان الداخلي والجديد هي الحياة الأبدية» . Meister Eckhort, translation by c. de B.Evans (London, John M. watlsins, 1952), 11, 80 - 81.

(9) Mircea Eliade, "Birth and Rebirth" (Newyork, Harper, 1958) p. 48.

(10) Cf. Laurette Séjournée's "Burning Waters" (london, Thames and Hudson, 1957).

(11) لقد حرّض تفكيري كثيراً الاتصال الشخصي بي من الدكتور وليم وولف William Wolf حول الأساس العصبي للوعي .

(12) عبّر عن الفكرة نفسها «إ . شاختل» E.Schachtel (في بحث مشرق حول «الذاكرة وفَقْد الذاكرة الطفولي» في مجلة (Pcychiatry Vol. -X, no. 1, 1947) فيما يتعلق بفقدان ذكريات الطفولة . وكما يدل العنوان ، فهو مهتم بالمشكلة الأكثر خصوصية وهي فَقْد الذاكرة الطفولي ، وبالاختلاف بين المقولات («المخططات») التي يستخدمها الطفل والمقولات التي يستخدمها البالغ . ويستنتج أن «تعارض التجربة الطفولية مع مقولات ذاكرة البالغ ونظامها ناشئ إلى حد كبير عن . . . إضفاء التقاليد على ذاكرة البالغ . » وبرأي أن ما يقوله حول الذاكرة الطفولية والذاكرة البالغة يصح ، ولكننا لا نجد مجرد الاختلافات بين المقولات الطفولية والراشدة ، بل كذلك الاختلافات بين الثقافات المتنوعة ، وفوق ذلك ، فإن المشكلة ليست مشكلة الذاكرة وحسب ، بل هي كذلك مشكلة الوعي بوجه عام .

(13) راجع الإسهام الرائد الذي قدّمه اللساني بنجامين وورف Benjamin whorf في كتابه :

Collected Papers on Metalinguistics (Washington, D.C., Foreigen Service Institute, 1952) .

(14) إن أهمية هذا الاختلاف تغدو واضحة كل الوضوح في الترجمتين الإنجليزية والألمانية لـ «العهد القديم» ، ففي أغلب الأحيان حين يستخدم النص العبري صيغة الفعل التام لتجربة انفعالية يعني «أحب تماماً» ، يسوء فهم المترجم ويكتب «أحببتُ» .

(15) Aristotle, Metaphysics, Book Gamma, 1005b .20. Quated from Aristotle's Mataphysics, trans. by R. Hope (columbia Univ. Press, NewYork, 1952) .

(16) Lao - tse, "The Tao Teh King," "The Sacred Books of the East," ed. by F. Max

Muller, Vol.XXXIX (Oxford University press, London, 1927, p. 120) .

(17) Cf. my nore detailed discussion of this problem in "The art of Loving," World perspective series (Harper and Bros., New york, 1956, p. 72ff).

(18) راجع توصيفاتي لهذا المفهوم في كتابيّ:

"Escape from Freedom" (New York, Rinehart, 1941, and "The Sane Society (New York, Rinehart, 1955).

(19) يفضي هذ التحليل للوعي إلى النتيجة التي وصل إليها كارل ماركس حين صاغ مشكلة الوعي : «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل على العكس إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم»

(Zur Ksiitik auf politischen Oekonomie [Berlin, Dietz, 1924], foreword p.LV) .

(20) ليست لدينا كلمة تعبّر عن هذا التحوّل . وبإمكاننا القول «عكس المكبوتية» ، أو على نحو أكثر ملموسية «اليقظة» ؛ وأنا أقترح مصطلح «اللاكبت» de - repression.

(21) CF. S.Ferenczi, "collected papers", ed. by clara Thompson (Bacic Books, In., and the excellent Study of Ferenczi's ideas in Izette de Forest's "The leaven of Love" (New York, Harper, 1954).

(22) CF. my paper on "The limitations and Dangers of psychology ," published in "Religion and Culture, ed. by W. leibrecht (New York, Harper, 1959) .

(23) Foreword to D.T. Suzuki, Introduction to Zen Buddhism (London, Rider, 1949) pp. 9 - 10.

(24) D.T. Suzuki, "Zen Buddhism (New York, Doubleday Anchor Book, 1956), p.3.

(25) D.T. Suzuki, "Introduction to Zen Buddhism" (London, Rider, 1949) p.97.

(26) I bid.,pp. 91 - 98.

(27) Foreword to suzuki, "Introduction to Zen Buddhism," p.15.

(28) Suzuki, "Introduction to Zen Buddhism," p.86.

(29) Ibid.,p. 44.

(30) Ibid.,p. 67.

(31) Ibid.,p. 92 .

(32) Ibid.,p. 42 .

(33) D.T. Suzuki, "Mysticism, Christian and Buddhist", world perspective series, ed. R.N. Anshem (Harper, New York, 1957), p. 105.

(34) D.T. Suzuki, "Introduction to Zen Buddhism", p.34.

(35) Ibid. p. 97.

(36) Ibid., 40.

(37) D.T. Suzuki, "Zen Buddhism", p.96.

(38) Suzki, "Introduction to Zen Buddhism", p.49.

(39) Ibid.p. 131.

(40) عندما أتحدث في هذا الفصل عن «التحليل النفسي» أشير إلى التحليل النفسي الإنساني بوصفه تطوراً للتحليل الفرويدي ، مع أنه يتضمن تلك السمات من التحليل الفرويدي التي هي في جذر هذا التطور .

(41) "Man for Himself (New York, Rirehart, 1947), chapterIII.

(42) Eugen Herrigel, "Zen in the Art of Archery" (New York, Pantheon Books, 1953) .

(43) Luke 18:17.

(44) I Cornithians 13:11.

(45) D.T. Suzuki, "Lectures on Zen Buddhism," supra, p.11.

(46) Ibid. p. 12.

(47) Ibid. p. 14.

(48) Idem.

(49) Ibid. p. 16.

(50) Ibid. p. 18. (الإبراز مني)

(51) Ibid. p. 19.

(52) Ibid. p. 16.

(53) Ibid. p. 20.

(54) Ibid. p. 19. (الإبراز مني)

(55) Richard R. Buchlse, "Cosmic Consciousness, A study in the Evolutin of the Human Mind" (Innes and Sons, 1901; New york, Dutton, 1923, 17th ed., 1951).
ويجب أن يُذكر ، ولو مروراً فقط ، أن كتاب بيوك ربما كان أوثق الكتب صلة بموضوع هذ المقالة . وبيوك ، وهو طبيب نفسي واسع المعرفة والتجربة ، واشتراكي ذو إيمان عميق بضرورة وإمكانية المجتمع الاشتراكي الذي «سوف يُلغي الملكية الفردية ويخلّص الأرض دفعة واحدة من آفتين كبيرتين ـ الغنى والفقر» ، يُظهر في هذ الكتاب فرضية تطور الوعي الإنساني . والإنسان ، حسب فرضيته ، قد تقدم من «الوعي البسيط» الحيواني إلى الوعي الذاتي الإنساني ، وهو الآن على عتبة إظهار «الوعي الكوني» ، وهو حدث ثوري سبق أن وقع في عدد من الشخصيات الخارقة للعادة في السنوات الألفين الماضية . ومايصفه بيوك بأنه وعي كوني هو ، في رأيي ، التجربة التي تُدعى «ساتوري» في بوذية الزن بالضبط .

(56) Cf. my paper: "The limitations and Dangers of Psychology," in Religion and Culture, ed. by W. Leibrecht. (New York, Harper and Brothers, 1959), pp.31ff.

(57) في اتصال شخصي ، على ما أذكر.

الوضع الإنساني وبوذية الزن [1]

ريتشارد دي مارتينو

مهمتي، في هذه الساعة، هي تقديم رؤية شاملة لبوذية الزن بخصوص الشاغِليْن الخاصّين لهذا المؤتمر، وهما علم النفس العمقي والعلاج النفسي. وسأحاول أن أهيّئ لهذه الغاية نِظرة عامة إلى بوذية الزن في علاقتها بالوضع الإنساني.

إن الوجود الإنساني هو، أولاً، واعٍ ذاتَه. أو في التسمية المفضّلة هنا وجودٌ واعٍ للأنا. فالإنسان لا يولد ببساطة في وجود إنساني. والوليد ليس إنساناً بعد؛ والأبله ليس إنساناً تماماً؛ و«الطفل الذئبي» هو مجرد شيء شبيه بالإنسان؛ والذُّهاني الميؤوس منه قد لا يعود إنساناً.

ولا يعني ذلك أن الوليد، أو الأبله، أو الطفل الذئبي، أوالذُّهاني حيوان تماماً في حال من الأحوال. فحالة الوليد قبل الشعور بالأنا، ووعي الأنا المجهَض عند الأبله، ووعي الأنا المعوَّق عند الطفل الذئبي، ووعي الأنا المتدهور عند الذُّهاني، إن كل ذلك يستمد تحديده الخاص مما من شأنه أن يكون معيار وجودهم النامي وغير المختلّ. إن هذا المعيار هو وعي الأنا الذي يظهر أولَ مرة في العادة بين سنّ الثانية والخامسة في طفل مولود من أبوين بشريين وناشئ في مجتمع بشري. وفي الوقت الحاضر وقبل أي تفسير ظاهراتي لحلوله ونموّه، دعونا بالأحرى نشرع فوراً في تحليل طبيعته وفي تفحّص مفهوماته الضمنية بالنسبة إلى الوضع الإنساني.

ويعني وعي الأنا أن الأنا مدرك لذاته أو شاعر بها. وإدراك «أنا» المرء، أو كما سأظل أدعوه، «الأنا»، لنفسه يعبَّر عنه بأنه إثبات لنفسه. وإثبات نفسه يتضمن تفرد نفسه، فالأنا مختلف عما هو ليس نفسه ـ «الآخر» ـ ومتميز منه، أو ببساطة عن نفيه، «ليس أنا» أو «اللاأنا». ولكن إثبات نفسه يقتضي كذلك انشعابه إلى شعبتين.

فإثبات نفسه هو ذاته يتضمن أنه مثبِت ومثبَت معاً . فبوصفه مثبِتاً يؤدي فعل إثبات نفسه . وبوصفه مثبَتاً فإنها لحقيقة وجودية مقدَّمة إليه . وإدراك ذاته وإثباتها الذي يبرز أو يظهر فيه هو في وقت واحد فعل يضطلع به الأنا وحقيقة تُعطى له على حد سواء . والأنا بوصفه ذاتاً ـ مثبِتة ليس متقدماً من ناحية الترتيب الزمني على نفسه بوصفها موضوعاً مثَبتاً . وليس تفرده سابقاً لانشعابه إلى شعبتين . فحينما يوجد وعي الأنا يوجد الأنا على الفور ، وحينما يوجد الأنا فإنه يكون ذاتاً وموضوعاً كذلك ، وكما هو مُفْصَح عنه إليه فإنه مُفَعِّل لذاته . والذات الحية الفاعلة ذات الحرية والمسؤولية هي في الوقت نفسه موضوع سلبي مُعطى ، مقرَّر ومحدَّد ، ومن دون مسؤولية . هذه هي الطبيعة والبنية المستديمة للأنا في وعي الأنا . وهذا هو الوضع الأوّلي للإنسان في الوجود الإنساني ، وهو وضع يمكن أن يكون متميزاً بأنه ذاتية متوقّفة على شيء آخر أو مشروطة .

والذاتية المشروطة ، على الرغم من أنها مشروطة فهي ذاتية . ونشوء وعي الأنا يَسِمُ نشوء الذاتية . ولا يُفضي الوجود إلى أن يكون وجوداً إنسانياً إلا من خلال الذاتية . والأنا بوصفه ذاتاً يدرك نفسه ويمتلكها . ثم إنه بوصفه ذاتاً تلتقي ذاتية الآخرين الذين يدركون كذلك ذواتهم ويمتلكونها ـ وتعترف بتلك الذاتية ـ فإنه يستطيع أن يتعلّم أن يسيطر على ذاته ويضبطها ويدرّبها ، وأن يصبح بذلك شخصاً محورياً . ولكن الوليد ليس إنساناً بعد ، والأبله ليس شخصاً تماماً ، و«الطفل الذئبي» هو مجرد شبه شخص ، وقد لا يعود الذُّهاني شخصاً . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن الأنا بوصفه ذاتاً يدرك عالماً ويمتلكه ، وهو عالمه . وعلاوةً ، فإن الأنا بوصفه ذاتاً يمكن له ، في حرية ذاتيته ، أن يعلو فوق ذاته ويتجاوزها في أي وجه من الوجوه المعطاة . وهو في تعبيره عن سلامته التي لا تُنتهك بوصفه شخصاً له ذات ـ إما تجاه عالمه وإما تجاه ذاته ـ يمكن له دائماً أن يقاوم في النهاية ويقول «لا» .

وفضلاً عن ذلك ، فإن الأنا بوصفه ذاتاً يمكن أن يخرج من نفسه ويشارك في ذاتية الآخر في الصداقة ، والحنوّ ، والحب . وكذلك فإنه بوصفه ذاتاً يمكن أن يمتلك لغة وأن يُضمر معنى ، ويستطيع أن يسأل ، ويشكّ ، ويفهم ، ويستطيع أن يتأمّل ، ويقوّم ،

ويحكم، ويستطيع أن يتصور، ويختلق، ويستخدم الأدوات، ويستطيع أن يصدر قرارات وأن ينفّذ قرارات، ويستطيع أن يعمل، وأن يكون إبداعياً، معبراً عن ذاته في شيء ما أو نشاط ما أو من خلالهما. وبالفعل، فإنه لا يمكن أن يمتلك موضوعاً إلا بوصفه ذاتاً.

وهكذا فإن الأنا في ذاتيته يمتلك نفسه وعالمه ـ ويمكن أن يعلو فوقهما ـ ويمكن أن يحب، وأن يفهم، وأن يقرر، وأن يبدع، ويمكن أن يكون إنتاجياً. وهذه هي عظمة الأنا في وعي الأنا. وهذا هو جلال الإنسان في الوجود الإنساني.

ومع ذلك، فإن الأنا بوصفه ذاتاً بالضبط يدرك أن ذاتيته ذاتية متوقفة على شيء آخر أو مشروطة ـ وهذا جانب من عظمته. وإذا كان الأنا بوصفه ذاتاً حراً في تجاوز أي جانب في موضوع ذاته أو عالمه، فإنه ليست لديه الحرية، بوصفه «الأنا»، في تجاوز بنية الذات ـ الموضوع من حيث هي. وحتى بوصفه متجاوزاً فإنه يظل مرتبطاً بما يتمّ تجاوزه. والأنا بوصفه ذاتاً مرتبط إلى الأبد بنفسه ويعالمه بوصفهما موضوعاً. وهو بوصفه ذاتاً ينشّط نفسه وله عالمه. وهو بوصفه موضوعاً يُعطى له في كل خصوصيته ومحدوديته بوصفه جزءاً من العالم الذي يجد نفسه فيه. وإذ هو قادر على امتلاك موضوع لمجرد أنه ذات، فإنه لا يمكن أن يكون ذاتاً إلا لأنه موضوع كذلك أو يمتلك موضوعاً.

والأنا وهو معتمد على الموضوع ومشروط بالموضوع، فإنه إلى ذلك معرقَل بالموضوع. ففي الذاتية التي يدرك الأنا ذاته ويمتلكها، هو منفصل ومنقطع عن نفسه في الوقت ذاته. فهو، بوصفه «الأنا»، لا يمكن أن يتصل بنفسه أو يعرفها أو يمتلكها في فردية كاملة وحقيقية. فكل محاولة كهذه تنحّيه بوصفه ذاتاً دائمة النكوص عن فهم نفسه، تاركة مجرد مظهر شيئي له. والأنا بتملّصه المستمر من ذاته، لا يمتلك نفسه إلا بوصفها موضوعاً. هو في انقسامه وانسلاخه في مركزيته، بعيد عن متناول نفسه، ومعرقَل، ومنتزَع من ذاتيته ومغترب عنها. وبالضبط فإنه في امتلاك ذاته، لا يمتلك ذاته.

وكما هو الأمر في إدراك ذاته، فإنه في إدراك عالمه وامتلاكه ـ وهذا هو أحد أبعاد

إدراكه لذاته ـ فالامتلاك الشديد هو عدم امتلاك . وفي إدراك الأنا لعالمه وامتلاكه له ، فإن العالم يكون موضوعاً على الدوام . وتأملياً ، فإن الأنا في ذاتيته قد يتصور أن العالم هو الكلية التي تتضمنه هو ذاته . ولكن كما أن الجانب التأملي من ذاته التي يشتمل عليها العالم جانب من موضوع ، فكذلك يجري تصور العالم موضوعاً للأنا بوصفه ذاتاً ـ متصوِّرة . والعالم سواء في إدراكه المباشر أو في إخضاعه للمفهومات ، فإنه موضوع ، يُترك الأنا بوصفه ذاتاً نائياً عنه ، ومنفصلاً ، ومستوحشاً .

وعلى وجه الدقة فإن هذا الانقسام ـ انقسام بنيته إلى ذات وموضوع ـ هو الذي يشكل الغموض الوجودي الصميمي ، والنزاع ، ويشكّل بالفعل تناقض الأنا في وعي الأنا . وهو بانشعابه وانفصاله في وحدته تُعيّن ذاتُه حدوده ، ولكنه لا يمكن أن يتعزّز ويتحقّق في ذاته . ولأنه منعزل ومستثنى في ارتباطه ، فهو مقصور على عالم ينتمي إليه ، مع أنه منقطع عنه . والأنا بما هو مالك وغير مالك ، وهو في وقت واحد مرتبط ومشروط بذاته وعالمه ، وفي الحين ذاته منفصل ومنقطع عنهما ، فإنه يشطره انشقاق مزدوج ، فهو منشطر في الداخل ومنشطر في الخارج . فهو ليس أساس ذاته أو عالمه أو مصدرهما ، وهو يمتلكهما كليهما ، ولكنه لا يمتلك أياً منهما امتلاكاً تاماً أبداً . وهذه هي ورطة الأنا في وعي الأنا . وهذا هو شقاء الإنسان في الوجود الإنساني .

والتعبير الوجودي عن هذه الورطة هو قلق الأنا المزدوج حيال وجوب العيش ووجوب الموت . والقلق بخصوص وجوب العيش والقلق بخصوص وجوب الموت تعبيران عن وجه من وجهي القلق الجذري الجوهري : القلق فيما يتصل بالتغلّب على الانشطار الداخلي المضني وعلى التناقص الذي يمنع الأنا من أن يكون ذاته تماماً . والقلق المتعلّق بالحياة ينشأ من ضرورة مغالبة هذا التناقض وحلّه . والقلق المتعلق بالموت ينشأ من إمكان أن ينتهي العمر قبل بلوغ الحل . ووحده الأنا في وعي الأنا يجابه الحاجة إلى العثور على ذاته وتحقيقها ، من أجل «أن يكون» . وهذا أمر صميمي ليس موجوداً بعدُ عند الوليد ، وليس موجوداً عند الأبله ، ولا يُحتمل أن يكون أكثر من شبه موجود عند «الطفل» الذئبي» ، وربما لا يعود موجوداً بصورة كلية عند الذهاني . ولكنه فيما يتصل بالاكتمال الطبيعي عند الحيوان ، فإنه غير موجود كلياً .

وسيكون خلواً من المعنى ـ إذا افترضنا أنه ممكن ، واللغة الفصيحة لا تكون هي نفسها ثمرة لوعي الأنا ـ أن نسأل حيواناً صغيراً ، هُريرة مثلاً ، ماذا تنوي أو تريد أن تكون عندما تكبر . ولكن الطفل البشري يواجه تماماً هذا السؤال في الداخل وفي الخارج . لأن النمو البيولوجي أو الفيزيولوجي لا يشكّل في حد ذاته نمو الإنسان أو نضجه أو تحقّقه بوصفه إنساناً . ومما لا ريب فيه أن الأمومة تتضمن مقياساً لتحقّق الأنثى البشرية أكثر من الأبوّة بالنسبة إلى الذكر البشري . وبالتالي ، فإن جواب الفتاة الصغيرة ، «إنني سوف أكون أماً» مقبول بوصفه مناسباً . في حين أن الصبي الصغير إذا أجاب ، «إنني سوف أكون أباً» ، فليس من شأن هذ الجواب أن يكون في محله ، وقد يثير بعض الفزع .

ومع ذلك ، ومع اعترافنا الفوري بأن المعنى الضمني للأمومة البشرية يتجاوز كثيراً مجرد المعنى البيولوجي ، فإنها لا تتضمن التحقّق النهائي للأنثى البشرية بوصفها إنساناً. وفي الواقع ، فإنه لا يمكن لدور ، أو وظيفة ، أو مهنة أن يُرضي الإنسان ـ أنثى أو ذكراً ـ بوصفه إنساناً . على أن الأنا إذ يزجره تناقضه الداخلي عن نشدان كماله ، يخدعه ذلك التناقض حتى ينساق إلى هذا الخداع .

وإذ لا يتاح الأنا لذاته ـ حتى وهو يتأمّل ذاتيته ـ إلا من حيث هو شكل ما لموضوع ذاته ، فمن الطبيعي أن يصل الخلط بين أن يتحقق و«أن يكون شيئاً ما» . وهو في محاولته الاضطلاع بمهمته في إيجاد ذاته ، يتصور موضوعاً ما عن ذاته . وهو يأمل من خلال هذه الصورة أن يكون في وقت واحد قادراً على إثبات ذاته وعلى كسب الاعتراف به والاستحسان له من الآخر على حد سواء ، أو إذا لم يكسب ولاء الآخر أن يكسب السيطرة عليه أو على الأقل الاستقلال عنه. لأن الأنا في اغترابه المزدوج يواجه التحديد التام الذي تفرضه عليه ذاتية الآخر بوصفها تحدياً ، أو بالفعل ، تهديداً .

والأنا في اعتماده على صورة الأنا المسلَّطة لتأسيس ذاته والتغلّب على هذا التهديد ، قد ينساق إلى أن يأخذ وحده انطباعاً محدوداً ونهائياً بأنه كل ذاته ، أساسها ، ومصدرها ، ومعناها النهائي ، الذي يتعزّز به ، ومن خلاله يتحقّق . وآنئذ تكون ذاتيّته

في معظمها أو كلها مخصَّصة ، وفي حاصل الأمر تابعة للمحتوى ، أو للمحتويات ، الضرورية لتحقيق الرؤية ـ الثراء أو السلطة أو الجاه أو الذكورة أو الأنوثة أو المعرفة أو الكمال الخُلقي أو الإبداع الفني أو الجمال الجسدي أو الشعبية أو الفردية أو «النجاح» . وإذ تتماهى حرفياً مع هذه المحتويات ، فإنها تركّز حصراً عليها وعلى تصوّر ذاتها الذي تشكله المحتويات . وفي هذا التثبيت والارتباط يسهل وقوعه فريسة لوهم التمركز الخبيث حول الأنا. الأنا في بحثه الدائم عن ذاته ، ولو أنها دائمة التملّص منه ، يصل وهو معتمد على الشيء ومعرقَل بالشيء إلى أن يكون خاضعاً لسيطرة الشيء ومنخدعاً بالشيء.

وسواء أصارت الصورة الشيئية المتصوَّرة فعلية أم ظلّت خيالية وخاضعة للمثالية ، فإن ما يرتبط بها من الخداع يظل واحداً . فليس الأنا في كليته مجرد ملمح شيئي من ذاته أو ذاتيته المتحقّقة بالفعل ـ جسمه ، أو ذهنه ، أو مواهبه ، أو وضعه ، أو «شخصيته» ، أو طيبته ، أو مهنته أو عمله ، أو وظيفته الاجتماعية أو البيولوجية ، أو طبقته ، أو ثقافته ، أو أمته ، أو عرقه . ومهما كانت الحقيقة كبيرة في أنه الزوج ، أو الزوجة ، أو الوالد أو الوالدة ، أو الحاكم ، أو العالم ، أو المفكر ، أو الفنان ، أو صاحب المهنة ـ أو صاحبة المهنة ، أو التاجر ـ أو التاجرة ، ومهما كان هذا الأنا أكثر ثراء ، مهما كان أكثر امتلاكاً لنفسه ، فإنه لا يمتلك ذاته تماماً بوصفه الأنا ، ولا يحقق ذاته جوهرياً بوصفه إنساناً .

والأنا في تعبيره عن ذاتيته بالخروج عن ذاته ومنحها في الحب ، أو الإبداع ، أو الإخلاص لمثال ، أو الانقطاع إلى مهمة ، يستمر في ارتباطه بعنصر شيئي مخصوص من ذلك التعبير وفي اعتماده عليه ـ الشخص المحبوب المخصوص ، أو النشاط الفني ، أو المثال ، أو المهنة ، أو العمل . وهو في افتتانه الدائم بالورطة الصميمية للذاتية المشروطة ، وعجزه عن أن يكون ذاتاً من دون موضوع ، يحاط على الفور بالموضوع ويُختزَل إليه . ومن ثم تكون الازدواجية ـ في إيروس eros أو فيليا philia ـ بين العداء الخفي أو الصريح نحو ذلك المحبوب . وهذا العداء ، وكذلك اهتمام الأنا الفخور والخاص بوصفه ذاتاً بالحب (والإبداع والأخلاق) ، مثيراً في داخل الأنا ارتيابات

عميقة الجذور في تلوّثه ، أو ذنبه ،أو ، إذا كان دينيّ التوجّه ، في خطيئته .

والأنا ، إذ يتطلّب موضوعاً ليكون ذاتاً ، لا يمكن أن يُحرز الإنجاز التام في أي موضوع أو من خلاله . إذ يظل هذا الإنجاز محدوداً ، ومؤقتاً ، وناقصاً ، ولو أنه كان صحيحاً . والأنا بالرغم من الثراء الحقيقي لذاتيته الإبداعية ، والوفرة الفعلية في محتويات حياته ، والعظمة الحقيقية لمنجزاته ونجاحاته ، فإنه بوصفه الأنا يبقى غير متحقّق . وهو عاجز عن تعزيز ذاته في داخل ذاته ، ولربما تعذّبه مشاعر عدم استحقاقه ما أُنعم عليه ، أو مشاعر ذنبه ،أو خطيئته ، يصل إلى أن يعرف لحظات العزلة السوداوية القانطة ، لحظات الإحباط أو اليأس . ويُبتلى داخلياً بالقلق أو الاضطراب أو ازدراء نفسه وحتى كرهها ، ومن الممكن أن يُبدي خارجياً عدداً من الاضطرابات السيكولوجية أو النفسية ـ الجسدية .

ومع ذلك كثيراً ما يتمكّن الأنا من احتواء آلام حرقة القلق هذه ومن القضاء على حياتها بمجرّد هذا الشرط . ولكن حتّى إذا حدث ذلك ، فإنّه في ظلّ هذا التهديد المتواصل قد ينفجر الانزعاج المتّقد وعميق المستقر ويتدفّق ألماً مبرّحاً ورهبة لا يمكن احتواؤهما . وهذا يمكن أن يحدث إذا لم يعد الأنا قادراً على أن يعقلن في الخارج إحساسه بعدم الجدارة أو إحساسه بالذنب ، إذا صار عن مرض غير متيقّن من المغفرة الإلهية لخطيئته ، أو إذا وصلت المكوّنات الضرورية للمحافظة على صورة الموضوع أو الصورة الشيئيّة إلى أن تكون ضائعة فيما عدا ذلك ، أو مدمَّرة ، أو غير متاحة ، أو حين تبقى تثبت أنّ الوهم قد زال عنها ، أو يزداد فراغه ، أو يكفّ ببساطة عن أن يكون شاغلها . وأخيراً ، فإنّ حادثة غير عادية من الحوادث في الحياة اليومية يمكن أن تحقّق صدمة نفسية مفاجئة ليست مجرّد كل محتوى عابر أو سريع الزوال ، بل قديكون كذلك الأنا نفسه أيضاً . فما نكونه غير قادر أبداً على ردّ عدوان المرض أو الضعف ، في الشباب وفي الشيخوخة وفي الجسم و الذهن ، يجب أن يموت .

ولا ريب أنّ حتمية موته تكون معلومة كلّها معاً من الأنا . ولكن بالخبرة الفعلية ، فإنّ توقّع عدم وجوده بوصفه صدمة وجودية محطِّمة تقضي في حاصل الأمر تماماً على الوهم فيما يتعلّق بإمكانية إكماله على مستوى صورة الموضوع أو الصورة الشيئية .

والقلق الصادم للذات بشأن وجوب الموت هو دليل محرّك للنفس بشدّة على العجز النهائي لأي جانب شيئي أو محتوى شيئي عن إرضاء الإنسان جوهرياً بما هو إنسان. والأنا إذ هو واقع تماماً وبصورة متوجّسة في شرك القلق المزدوج حول وجوب العيش ووجوب الموت، فإنّه يخضع للعذاب المبرِّح للتلكّؤ الأشد حدّة من كل عذاب في اتخاذ قرار: أن يكون أو ألاّ يكون.

ولعلّ هذه الريبة ذات السبر الإفرادي ـ أي عدم يقين الأنا أنّه سيتحمّل صراعه من أجل الإنجاز ـ هو أعمق تعبير عن مأزقه: فلا شيء يمكن أن يقوم به لحلّ تناقضه. وما دام الأنا يبقى مجرّد الأنا، فإنّ التناقض المتأصّل فيه يبقى.

والأنا في تعرّفه الصادق والمكشوف إلى شدّته، يمكن أن تكون لديه الشجاعة والقوّة لأخذ سلبياته على عاتقه ومواصلة الكفاح من أجل «أن يكون». وعلى الرغم من أنّ هذا الجهد كثيراً ما يكون ذا طابع بطولي، فإنّه لا يشكّل تحقيقاً إيجابياً. فالتعبير الإيجابي عن الذاتية المفعمة بالدلالة على القبول والتحمّل والمعاناة والإنجاز الذي يجري الإلماح إليه إنّما هو، في أفضل الأحوال، كامن واستباقي وليس فعلياً. وعلى أسوأ تقدير يصبح مضلِّلاً من جديد، ويشتمل، في هذه الحالة، على خداع الذات.

وفي بعض الأحيان يعتقد الأنا في صبره واحتماله أنّه يتولّى المسؤولية عن نفسه ووجوده ويحافظ عليها. والأنا في نسيانه أنّه سلبي بوصفه موضوعاً، وأنّه حقيقة مفروضة لا سبيل إلى امتلاكها بأفعاله أو قراراته بوصفه ذاتاً، ينقاد إلى أضلولة الكبرياء المفرط. وإذ تُعميه هذه الأضلولة، فإنّه يجرؤ حتّى في تباريح نكباته الفادحة أن يعلن، مع ذلك، أنّه «سيّد قدره»، أي أنّه «ربّان روحه.»

ثم إنّ هذا الخداع لا تتم المحافظة عليه في العادة إلاّ من خلال قمع أي انفعال أو دفء أو حنوّ أو حب. ومشيئة الأنا التي تدرّب نفسها وتقسّيها ضد سلبياتها كثيراً ما تصل إلى أن تكون صلبة لا تلين وسريعة الانكسار، ومليئة بالخوف من أن ترخي توتّرها في أي وقت لئلا تنهار تماماً. ومع ذلك، فإنّ هذا التوتّر المتواصل هو على وجه الدقّة الذي يحافظ على الأنا عرضة للخطر باستمرار، وتحت التهديد الدائم بالانقصاف والعطب. وبما أنّه مفرط الإرهاق، ومفرط المسؤولية، ومفرط الكبت فقد

يستسلم فجأة لأقصى النقيض تماماً.

والأنا خلافاً لأخذه الأمر على عاتقه ومنعه سلبية ورطته، فإنّه بدلاً من ذلك يتولّى اجتناب تلك السلبيـة أو إنكارها. إنّه يحـاول «أن يكون» لا بالرغم من، بل بصرف النظر عن، تحـديداته بوصـفه ذاتاً مشـروطة. والأنا إذ هو واقع في عبـودية الاتكال الشيئي، والانضغـاط الشيئي يسعى إلى الفرار ـ بدلاً من التحمّل ـ من تلك العبودية برفضه الاعتراف بخطورة الجانب الشيئي من حيث هو برمّته بنجاحه في نسيانه أو بتجاسره على إنكاره.

والأنا بتجاهله طبيعة العناصر المكوّنة لأعمـاله وقراراته، فإنّه من شأنه عندئذ أن ينغمس في فيض العمل والتصرّف والقرار ـ إمّا نشداناً لإلهاء الذهن وإمّا حصراً من أجل العمل والتصرّف والقرار. و في الحالة الثانية فإنّ الأنا في نشدانه تحقيق الذاتية الخالصة المتحرّرة من التقييدات الشيئية تضلّله مغالطة ضمنية هي الاختزالية، التي تنقسم إلى وهم مزدوج. وعندما يستـولي ذلك عليـه بوصـفه ذاتاً فاعلة فإنّ ذاتيته الخالصة سوف تختزل الجانب الشيئي، فيخشى أنه إذا لم يكن فاعلاً باستمرار بوصفه ذاتاً، فإنّه هو ذاته سوف يُختزل إلى شيء.

ولكن مهما كان التحريض فإنّ الذاتية المجرّدة من خطورة محتواها الشيئي تكفّ عن أنّ تكون ذاتية لها معنى. وسرعان ما تنحط إلى عمل لا غاية له لمجرّد أن « تبقى مشغولة» أو «لاهية» تافهة، أو عفوية مندفعة بإلحاح، أو إصراراً مسايراً، أو عدم امتثال غير مسؤول، أو غرابة تعسّفية. و على أيّة حال، فإنّ هذه الذاتية تكون عاجزة عن توفير شيء غير المصالح والإشباعات المنحرفة أو «الطرب» الآني سريع الزوال، وحتّى هذه الإرضاءات تضعف باطّراد وتتحوّل إلى شيء لاذع وجاف في اللحظة التالية. والأنا في يأسه الهائج يندفع إلى رفع شدّة هذه الذاتية المفترضة ـ بالعمل أكثر فأكثر، ونشدان اللذة أكثر فأكثر، وعدم الامتثال أكثر فأكثر، و«الانصراف عن كل ذلك » أكثر فأكثر، والمخدّرات والكحول والجنس وكل انحرافاته أكثر فأكثر.

والعملية ذميمة بصورة يُرثى لها. وإذ يتعذّر استئصال الجانب الشيئي في بنية الأنا القائمة على الذات ـ الموضوع لا تصير إلاّ فقيرة مدقعة، ومعدِمة، وعديمة الفائدة

باطّراد، في حين تصبح ذاتية الأنا، وقد أنكرت بدورها أي عنصر شيئي مهم، عديمة المعنى وخاوية ومتفسّخة على نحو متزايد. والأنا في عدم مبالاته بأنّه لا يمكن أن يكون ذاتاً ما لم يكن أو يملك موضوعاً (شيئاً) فإنّه في محاولته اختصار الجانب الشيئي من خلال الاستسلام غير المسؤول للذاتية، لا ينجح إلاّ في اختصار نفسه بوصفها كلاً. وهو إذ يُترك واقعاً في شرك المأزق الذي كان يسعى إلى تجنّبه، يظل يطلع أمامه العمق السحيق واليأس في الفسحة الداخلية المنفتحة على شكل هوّة والتي تُحبطه وتمنعه من أن يكون ذاته تماماً.

وإذ أخفق الأنا في مساعيه المتعاقبة الرامية إلى «أن يكون»، وعجز عن احتمال القلق وعبء التنازع مع هذه المهمة المستحيلة في الظاهر، فإنّه قد يمتلك القدرة على الإغراء - أو الإكراه - للتخلّي عن أي مسعى إضافي. وفي واقع الأمر فإن اختياره «ألاّ يكون»، في قدرة ذاتيته، يأخذ على نفسه أن يحيد عن ضيقه بالتخلّي نهائياً عن تلك الذاتية. والأنا سواء من خلال الوثنية الدينية أو الدنيوية، أو عدم الاكتراث السلبي التهكّمي، أو الخضوع التذلّلي للاحتذاء الجماعي، أوالنكوص السيكولوجي إلى الاتكال غير المستفيق في طفولته الأولى، أو التفكّك الذُّهاني الكامل، فإنّ من شأنّه أن يتملّص من ورطته بالتخلّي عن حريته ومسؤوليته، ومعهما عن نفسه بوصفها ذاتاً حقيقية.

وبالنسبة إلى الإنسان بوصفه إنساناً، أي بالنسبة إلى الأنا في وعي الأنا، فإنّ ذلك يقتضي خداعاً مزدوجاً كذلك. ومع أنّ هجر الذاتية يظل تعبيراً عن الذاتية، فإنّ الأنا في عدم كونه ذاتاً حقيقية يمتنع عن أن يكون الأنا الحقيقي. وأي استغناء للأنا عن ذاتيته يتضمن بالضرورة تخفيض نفسه بوصفه الأنا أو إضعافها أو خسارتها. وفي الخرافة العمياء أو الضراعة في الوثنية، أو في الإنكار العدمي للمعنى والقيمة سواء في الفعل أو القرار، أو في التوافق الذليل مع الجمهور، أو في محاولة العودة إلى الرحم، أو في التقهقر والانسحاب إلى الذُّهان، ينتفي الإنسان بوصفه إنساناً أو حتّى يتدمّر. فالتخلّي عن الذاتية مضلِّل كالاستسلام للذاتية.

وأخيراً، حين لا يعود الأنا قادراً على التغلّب على شدّته أو تحمّلها أو الفرار منها، فإنه قد يختار لما يشعر به من الحيرة «ألاّ يكون»، لا من خلال التخلّي عن ذاتيته، بل من

خلال التخلّي عن ذاته. والأنا ـ في كربه الفادح وفي قنوطه لعدم قدرته على العيش وعدم تمكّنه الواضح من حلّ تناقضه الأساسي ـ في أيّ تبدٍّ من تبدّياته ـ فإنّه يأخذ على عاتقه إفناء نفسه بالانتحار.

وهكذا فإنّ الأنا، سواء أكان يسبر المساعي باتجاه الحل، أم القبول، أم التخلّي، فإنّ محاولاته للتعامل مع التناقض الجوهري هي في خير الأحوال يهدّدها على الدوام خطر الانهيار، وأن تكون عابرة، أو جزئية، أو متفكّكة، وفي أسوأ الأحوال أن تكون أخدوعة أو ضلالاً، أو عدمية أو تدميرية. وليس ذلك أنّه يجري اتّباع أي نمط مفرد حصراً. والأنا في حياته الفعلية يوحّد في العادة عدّة أنماط في درجات متنوّعة وبمستويات متباينة من السيطرة. ولكنها كلّها، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، مسؤولة أم غير مسؤولة، عميقة أم سطحية، تنشأ أساساً عن التوق الجوهري في الأنا، الواقع في شرك الاستلاب الداخلي والخارجي والاغتراب في تناقضه المتأصّل في العثور والتحقيق، وفي المعرفة بحق، وفي الشعور بالألفة مع ذاته وبأنّه ذاته تماماً ويمتلكها في عالمه ومع عالمه. ويشكّل هذا التوق ونشدان تحقيقه الشاغل المحوري والجوهري للأنا في وعي الأنا. ويشكّل هذا النشدان وهذا التحقيق البداية الوجودية والغاية النهائية في بوذية الزن.

وبوذية الزن Zen Buddhism أو الـ «التشان» [2] وفقاً لانتقال معتقداتها، قد بدأت بالفعل في الصين عندما سمع صيني حائر الذهن من القرن السادس، هو «شن ـ كوانغ» Shen-kuang، كان مستاء من دراسته المتعمّقة والمتبحّرة في البوذية والطاوية، بوجود معبد بوذي لمعلم في الزن من الهند وأخذ على عاتقه أن يزوره. وظلّ المعلّم الهندي، «البودهي ـ دهرمة»، القاعد متربّعاً قبالة أحد الجدران، قاعداً ولم يستقبل الزائر. أما شِنْ ـ كوانغ، الذي كان ثابت العزم من دون انزعاج عميق، فقد واظب على العودة. وأخيراً، وفي أحد الليالي، ظلّ واقفاً ثمت طيلة عاصفة ثلجية هائلة، حتى وصل الثلج، عند الفجر، إلى ركبتيه. وتحرّك البودهي دهرمة مستفسراً عن الغرض من هذا الصنيع. فتوسّل الصيني إلى المعلّم الهندي والدموع في عينيه ألاّ يمنع فائدة حكمته عن الكائنات القلقة. فأجابه البودهي ـ دهرمة أنّ الطريقة صعبة إلى حد

لا يُحتمل، وهي تشتمل على أخطر الاختبارات، ولن يصل إليها من يفتقرون إلى المثابرة والتصميم. وعندما سمع شن ـ كوانغ ذلك، أشهر سيفاً كان يحمله، وقطع ذراعه اليسرى، ووضعها أمام الراهب الهندي. وفي تلك اللحظة فقط، وافق البودهي ـ دهرمة على قبوله تلميذاً، وأطلق عليه الاسم الجديد «هويكو» .Hui-k'o (3)

وإذا غامر المرء بتأويل هذه الحكاية ـ التي من المرجّح جداً أن تكون خرافية ـ فيما قد يُعدّ دلالاتها الرمزية على فهم بوذية الزن، عليه أن يلاحظ أنّ الأنا المتحيّر والمولّه يتجه نحو المعلّم. وأستاذ الزن ينتظر، إن جاز التعبير، أن يسعى الأنا إلى المجيء إليه. ولم يكن مستعداً حتى ذلك الوقت للاعتراف المباشر. وكانت استجابته الأوليّة تبدو في الظاهر أحياناً استخفافية أو تثبيطية. ولكن هذا الإهمال الظاهري، أو حتى الرفض، لم يكن إلاّ نموذجاً لسبر جِدّية المراد. وعندما اقتنع الأستاذ بصميمية تلك الجديّة، صار الاعتراف والاستقبال المكشوفان في المتناول على الفور.

وبالفعل، إنّ مجرّد المأزق الوجودي الذي يُجبره كليّاً ولا يعرف الهوادة والذي يُفضي به إلى الاقتراب وملازمة العودة إلى البودهي دهرمة ويعرّضه للعاصفة الثلجية، ولقطع ذراعه هو الذي يؤسّس «هويكو» رمزياً بوصفه التلميذ الأول للزن. إنّ هويكو، القلق والمكروب في تناقضه الداخلي، والذي لا تفرّج عنه دراسته الكلاسيكية، يذهب إلى البودهي ـ دهرمة بحثاً عن التفريج والحل، وهو مستعد، في تلك المتابعة، أن يخاطر بكيانه الكلّي.

ومهما تكن صحّة هذه الحادثة من الوجهة التاريخية، فإنّ هذا البحث الأساسي الجذري والذي هو وليد المأزق الإنساني هو الذي يشكّل البداية الوجودية لبوذية الزن عندما يكون حاضراً أمام معلّم الزن. ولولاه، وإن قعد المرء متربعاً قعود المتأمّل عقوداً في معابد لا تُحصى للزن، وانهمك في مقابلات لا تُحصى مع جمّ غفير من أساتذة الزن، لظلّ، برغم ذلك، تلميذاً للزن بالاسم فقط. وذلك لأنّ بوذية الزن، ليست في ذاتها ولا تقدّم أي مضمون موضوعي له وجود قائم بذاته حتى تُدرس سيكولوجياً أو دينياً أو فلسفياً أو تاريخياً أو سوسيولوجياً أو ثقافياً على الإطلاق. والعنصر الوحيد

القائم على الحقيقة فيها هو حياة المرء ووجوده الملموس، وتناقضهما الأساسي مع مجرّد التوق ونقصهما منه وافتراقهما عنه، والنشدان الفعلي للمصالحة والإنجاز. وإذا كان ما يُعرف تحت علامة بوذية الزن لا يتعامل، في الواقع، مع المأزق الوجودي الجوهري للأنا في وعي الأنا فإنّه، على الرغم من أي زعم قد يزعمه بـ «صحة المعتقد»، لا يصدق عليه أنّه من بوذية الزن.

وإذ قُبل هويكو تلميذاً حقيقياً للزن فإنّه أخذ يبحث عن الحقيقة. وأعلن البودهي دهرمة أنّها غير موجودة خارج المرء نفسه. ومع ذلك فقد باح هويكو بشكواه. ولم يكن قلبه وعقله متصالحين، وابتهل إلى الأستاذ أن يهدّىء نفسه.

وههنا تأكيد آخر يدل على أنّ التصدّع الإكراهي لخاطر هويكو قد نشأ عن تناقضه الداخلي. والمصطلح الصيني «هسين» hsin، الذي يُترجمَ إلى «القلب ـ العقل»، يمكن أن يعني القلب أو العقل، ولكنه أكثر من أي منهما وحده. ومن المحتمل أنّ المصطلح اليوناني للروح psyche، أو الألماني geist يقترب من ذلك المعنى أكثر. وفي اصطلاحيات هذا العرض، يمكن أن يُفهم بأنّه الأنا بوصفه ذاتاً. إنّ الأنا بوصفه ذاتاً، في حالة ذاتيته المشروطة، والمبتلى بانزعاج البال والقلق، يلتمس التهدئة.

وقد سبق للبودهي ـ دهرمة أن بدأ إرشاده وتعليمه، سلفاً، بإعلانه أنّه لا يمكن الظفر بالحل من الخارج. وهويكو الذي لم يستوعب بعد، ولعلّه عن إحساسه بالقصور، أو حتى باليأس، قد تمادى في عرض مأزقه، ملتمساً من البودهي ـ دهرمة أن يفرّج عنه.

فماذا كان جواب البودهي ـ دهرمة؟ هل نبش في ماضي هويكو ـ تاريخه الشخصي، وأبويه، وطفولته الباكرة، عندما بدأ يشعر بالاضطراب أول مرّة، وسببه، وأعراضه، والظروف الملازمة له؟ هل سبر حاضر هويكو ـ عمله، ووضعه الزوجي، وأحلامه، ورغباته، واهتماماته؟ كانت إجابة البودهي ـ دهرمة هي: «ولّد القلب ـ العقل الذي لديك وسوف أهدّئه لك.»[4]

إنّ البودهي ـ دهرمة قد غاص فوراً ومباشرة في الصميم الحي للمأزق الإنساني نفسه، متجافياً عن كل خصوصيات حياة هويكو، ماضياً أو حاضراً. إنّ الأنا، العالق

في مخالب تناقضه وانقسامه الجوهريين، اللذين لا يمكن حلّهما أو تحمّلهما، يجري تحدّيه أن ينتج لا أي شيء يشعر أنّه مشكلته، بل ينتج ذاته بوصفه المكابد الواضح للمشكلة. توليد الأنا ـ الذات في حالة الاضطراب! ويدرك البودهي ـ دهرمة، ومن بعده بوذيّة الزن، في نهاية الأمر وفي أساسه، أنّه ليست للأنا مشكلة، بل الأنا هو المشكلة. أرني من هو المضطرب وستهدأ نفسك.

وبالبداية على هذا النحو مع البودهي ـ دهرمة والاستمرار في كل حين بعد ذلك، فإنّ مقاربة بوذية الزن الأساسية غير المنحرفة إلى هنا أو هنالك، ومهما كان الشكل أو النموذج الخاص لمنهجيتها في القول أو الفعل أو الحركة التعبيرية، قد كان لها مثل هذه الصولة المستقيمة والملموسة على بنية الذات ـ الموضوع المثنوية المتناقضة للأنا في وعي الأنا. لقد ظلّ الهدف الوحيد من أوله إلى آخره هو التغلّب على الانشطار المفرّق الداخلي والخارجي الذي يفصل ويزيح الأنا عن ذاته ـ وعن عالمه ـ لكي يتمكّن من أن يكون تماماً ويعرف حقّاً من هو وماذا يكون.

و «هوي ـ ننغ» Hui-neng (من القرن السابع) الذي هو بعد البودهي ـ دهرمة الشخص الثاني في تأريخ الزن، قد زاره راهب، فسأله ببساطة ولكن بصورة صريحة، «ما الذي يأتي هكذا؟» [5] وقد دُوّن أنّ الأمر قد استغرق من الراهب، «نَنْ ـ يو» Nan-yo، ثماني سنوات قبل أن يستطيع أن يجيب[6]، وفي مناسبة أخرى، فإنّ «هوي ـ ننغ» هذا نفسه قد سأل: «ما هو وجهك الأصلي قبل الولادة من أب وأم؟» [7] أي ماذا تكون وراء بنيتك القائمة على الذات ـ الموضوع في وعي الأنا؟

و «لين ـ تشي» Lin-chi (من القرن التاسع)، ومؤسّس مدرستي بوذية الزن اللتين لا تزالان موجودتين في اليابان[8]، حيث يُعرف فيها باسم «رينزاي» Rinzai، قدّم ذات مرّة تعليماً من تعاليمه:

«يوجد إنسان حقيقي واحد ليس له لقب وهو في كتلة الجسد أحمر اللون؛ وهو يخرج من أبوابكم الحسيّة ويدخل فيها. إذا لم تشهدوه بعد، انظروا، انظروا!»

وتقدّم راهب وسأل، «من هو هذا الإنسان الحقيقي الذي ليس له لقب؟»

فنزل رينزاي من كرسيّه، وقال وهو ممسك بحلقوم الراهب، «تكلّم، تكلّم!».

وتردّد الراهب، وفي إثر ذلك صاح رينزاي، وقد أفلته، «أي نوع من العود القذر هو هذا الإنسان الحقيقي الذي ليس له لقب!» وإذ قال رينزاي ذلك، عاد إلى غرفته، تاركاً الراهب يجترّ الكلام.»(9)

ولمساعدة الأنا على التيقّظ وإدراك هذا «الإنسان الحقيقي الذي لا لقب له»، أي الكائن تماماً والعارف ذاته حقاً، نشأ عند بعض معلّمي الزن ـ وعلى الخصوص معلّمي مدرسة رينزاي ـ استخدام ما يُعرف، في اليابان، بـ«الكوان» Koan. (10) وهذا تطوّر ولا سيما في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، عندما حظيت بوذية الزن، أو التشان، بمنزلة عظيمة وشهرة واسعة في الصين كلّها، واجتذبت الكثيرين ممن لم يخرجوا بعد من أيّة حاجة وجودية إلزامية. ومن المحتمل أن يكون المعلّمون الأوائل قد استجابوا كما استجاب البودهي ـ دهرمة بالإهمال الخارجي وعدم الاكتراث. بيد أنّ هؤلاء المعلّمين المتأخّرين قد بدؤوا، يحدوهم الإخلاص والرغبة الشفيقة في مساعدة كل المستفهمين، ينشئون بأنفسهم آنذاك علاقتهم بالزائر بوساطة الكوان.

ومعلّم «السُّنغ» الصيني الأول في استخدام الكوان بطريقة منظمة نوعاً ما، وهو «تا ـ هوي» Ta-hui (من القرن الثاني عشر) قد تحدّث في إحدى المناسبات كما يلي:

من أين نولد؟ وإلى أين نمضي؟ إنّ من يعرف من أين وإلى أين في هذا المجال هو الشخص الذي يُدعى بوذياً بحق. ولكن من هو هذا الشخص الذي يمضي حتّى النهاية في هذه الولادة ـ والوفاة؟ ومن جديد، من هو الشخص الذي لا يعرف أي شيء عن مسألة من أين الحياة وإلى أين؟ ومن هو الشخص الذي يصير فجأة مدركاً لمسألة من أين الحياة وإلى أين؟ ومرّة أخرى، من هو الشخص الذي يواجهه هذا الكوان لا يستطيع أن يحافظ على عينيه ثابتتين، وعندما لا يقدر على فهمه، يحسّ أنّ أحشاءه قد اختلّ نظامها وكأنّ كرّة نارية مبتلَعة لا يمكن إخراجها بيسر. وإذا أردت أن تعرف من هو هذا الشخص، فافهمه حيث لا يمكن الإتيان به إلى حظيرة العقل. وعندما تفهمه على هذا النحو، سوف تعلم أنه مع كل ذلك فوق تدخّل الولادة ـ والوفاة. (11)

وتظلّ الغاية النهائية هي ذاتها: هي أن تعرف وتفهم الفرد الذي هو فوق «حظيرة العقل»، أي فوق بنية التفكير القائمة على الذات ـ الموضوع. ومن أجل هذه الغاية فإنّ

الكوان، وهو نوع من السؤال، أو المشكلة، أو التحدّي، أو الطلب يقدَّم بمبادرة من المعلّم، يهدف إلى تأدية وظيفة مزدوجة. الأولى هي النفاذ حتّى الأعماق إلى شاغل الأنا الأساسي الأصلي في وعي الأنا، ذلك الشاغل الدفين بعمق أو المستور بصورة خادعة. والثانية هي أن يحافظ على هذا التوق الجوهري وبغيته راسخي الجذور وموجَّهين كما ينبغي، وذلك لدى تحريكهما. لأنّه ليس كافياً مجرّد أن يثارا. فلتجنّب الكثير من الحفر التي يمكن أن يصبحا فيها واهنين أو أن يضلاّ، يجب كذلك أن يُرشَدا بعناية وأنّ يُغذَّيا.

وفي الطور الأقدم أو ما قبل الكوان من بوذية الزن، كان الزائر يخرج عموماً من إهاجة تجربته الحياتية، التي كانت قد أثارتها حيرة ما مرهقة وجودياً. ولكن «السؤال» أو الشاغل كما هو معهود لم يكن قد تمّ سبره بعدُ حتى عمقه النهائي. وعلى الرغم من أنّه مثار بصورة طبيعية، وليس معروفاً في مصدره الأصلي ولا في طبيعته الحقيقية، ومن ثم فهو من دون شكل وافٍ، فإنّه يمكن بسهولة أن ينحجب أو ينحرف. وعلى الرغم من الشدّة والجديّة الحقيقيتين، فقد كان التوق وبغيته في العادة وإلى هذا الحد أعميين، ليست لهما صورة، ومشوَّشين، ويتطلبان التأسيس الصحيح والبؤرة.

وفي هذا العصر، عندما كان الطالب يتلقّى في أثناء لقائه مع الأستاذ تحدّياً ثاقباً أو طلباً خارقاً ـ وعلى سبيل المثال، «ولّدِ القلب ـ العقل الذي لديك!»، «ما الذي يأتي هكذا؟»، «ما هو وجهك الأصلي قبل ولادتك من أب وأم؟»، «عندما تموت، وتُحرق جثتك، ويتبعثر رمادك، أين تكون؟» [12] أو ببساطة، «تكلّم! تكلّم!» ـ كانت النتيجة هي مجرّد توفير التوجيه والإرشاد المطلوبين. وحتى في هذه الأحوال، فإنّ أمثال هذه التحديّات، أو الأسئلة، أو الطلبات لم تكن تُدعى كُوانات. فهذه المبادلات العفوية غير المنسّقة بين الأستاذ والطالب كان يُطلق عليها بدلاً من ذلك «موندو» mondo أو في الصينية «وِنْ ـ تا» wen-ta، وهي كلمة تعني حرفياً «السؤال والجواب». ولكن بما أنّ تبادل الموندو كان يحثّ ويؤسّس ويوجّه الشاغل الجذري والأساسي للأنا، فقد استُخدم الكثير من هذه المبادلات فعلاً، بعد ذلك، سواء بوصفها كُوانات، أو بوصفها أساساً للكُوانات.

لذلك يمكن أن يُعدّ الكوان في وظيفته المزدوجة محاولة مقصودة ومحسوبة لإحراز نتيجة قد سبق الحصول عليها وذلك بصورة طبيعية ومن دون تدبير. وعلى العكس من ذلك، ربُما يمكن القول، بقطع النظر عن الاصطلاحات التقنية والتمييزات في بوذية الزن نفسها، إنّ الطالب القديم قد كان لديه كُوانه الخاص، الطبيعي بالنسبة إلى الجوهر الحارق، على الرغم من أنّه يظل له شكل مناسب وبؤرة، في حين أنّه في المرحلة المتأخرة، عندما لم يكن المستعلم يقترب بشكل ملائم من السؤال ولم يكن بعدُ مهتاجاً من الناحية الوجودية بمحتواه كُليّ الاستحواذ، كان المعلّم يَنشد تغذية الوظيفتين كلتيهما بتقديمه أولاً مثل هذا «السؤال»، إذا جاز القول، من الخارج. وفي هذه الحال فإنّ الكوان كان بالأحرى يُعطى كليّاً، بدلاً من أن يكون طبيعياً بصورة جزئية.

ولكن مرّة أخرى يجب التأكيد فوراً أنّه ما دام «السؤال» أو الكوان مستمراً في كونه «في الخارج» أو «مُعطى»، فإنّ الجهد ذاهب سدى، وفي النهاية ليست ثمّت بوذية زن. ولكن الكوان في صفاته وبنيته، وكذلك في نموذج تطبيقه واستخدامه، مصمَّم بعناية ليكون حماية من هذا الخطر تماماً. لأن الكُوان بطبيعته الصميميّة لا يسمح لنفسه بأن ينسلك في أي نظام للأنا قائم على الذات ـ الموضوع في وعي الأنا. ولا يمكن حتى أن يكون ذا معنى، والأقل من ذلك بكثير أن يكون محلولاً أو مقضياً، ويظل شيئاً خارجياً بالنسبة إلى الأنا بوصفه ذاتاً. وهذا يوضّحه بصورة لافتة للنظر أحد الكوانات «الخمسة» المطروحة على نطاق واسع، الـ «مو» Mu، أو في الصينية الـ «وو» Wu.

وأساس هذا الكُوان، كأساس الكوانات الكثيرة الأخرى، هو تبادل الـ «موندو» المسجَّل من قبل. وقد سئل المعلّم الصيني من القرن التاسع، تشاو ـ تشو Chao - chou (وفي اليابانية جوشو Joshu) في إحدى المرّات هل للكلب طبيعة البوذا، فأجاب «مو!» (أي «ليست له»، إذا فهمنا الكلمة بمعناها الحرفي). ولكن هذا الجواب القائم على مقطع لفظي، وبوصفه كُواناً شكلياً معيّناً، ينزاح عن الحدود الضيّقة للاستعلام الأولي، ويقدَّم ـ بنفسه ـ للطالب لـ «يرى» أو «يصير». والكُوان هو «شاهدِ المو!» أو «صِرِ المو!» ومن الواضح أنّ هذا لا يمكن أن تكون له دلالة، ولا يمكن علاجه أو التعامل معه أو إدراكه ضمن أيّة مثنوية قائمة على الذات ـ الموضوع.

ومن قبيل ذلك أنّه عندما يؤخذ الكوان من إحدى مبادلات الموندو آنفة الذكر، «ما هو وجهك الأصلي قبل الولادة من أب وأم؟» أو عندما يكون الكوان هو الكوان الذي فضّله بعد ذلك على الـ «مو» المعلّمُ الياباني من القرن الثامن عشر «هاكوين» Hakuin، لأنّه يشتمل على المزيد من العنصر التفكيري. «اسمعْ صوت يد واحدة»، فهذه المشكلات أو التحديات لا يمكن حلّها أو التغلّب عليها، وهي بالفعل ليس لها معنى ضمن بنية الذات ـ الموضوع في وعي الأنا، أو تفكيره، أو منطقه. ومهما يكن العنصر التفكيري في الكوان، فالوصول إلى « حل» أو «فهم» له هو بالفعل محال إذا تمّ الاقتراب منه بوصفه مسألة شيئية أو مشكلة شيئية وذلك من قبل الأنا بوصفه ذاتاً، أو مسألة معرفية، أو غير ذلك.

وسواء أكان الكوان «مو» أم «صوت يد واحدة» أم «أين تكون بعد أن تُحرق جثّتك؟» أم «الوجه الأصلي للمرء»، وطبيعياً أو معطى، فإنّه لا يقدّم شيئاً ملموساً، أو شيئاً قابلاً للفهم، أو شيئاً يمكن الإمساك به بوصفه موضوعاً. وإذا حاول الطالب أن يشيّئ الكوان فإنّ مناورته على مرأى من المعلّم المحترس واليقظ منبوذة بشدّة و «الحل» المفترض مرفوض بصورة لا هوادة فيها.

ولكن في بعض الأحيان ـ ومنها على سبيل المثال «نظام الكوان» كما نشأ في اليابان ـ يمكن أن يظل ملمحٌ شيئيّ من شكل كوان معيّن أو من مضمونه بعدُ في التقديم المقبول. ولتصفية ذلك وتوسيع الإدراك الذي يظّل محدوداً وتعميقه، يُعطى للطالب كُوان آخر، ثم آخر، وآخر. وباستخدام «نظام الكوان» هذا على غير الوجه الصحيح، يصبح عائقه ويرضخ للخطر الذي كان قصدُ الكوان أصلاً أن يقي منه.

والمضمون المشروع الوحيد للكوان هو مجاهدة الأنا نفسه. والنشدان الحقيقي لـ «حل» الكوان هو نشدان الوصول بالأنا المتفرّق والمنقسم إلى مصالحته وتحقيقه. والكوان إذا نظرنا إليه من جانب إنشائه هو ذاته تعبير عن ذلك التحقيق. وسواء أكان الشخص يدرك ذلك أم لا فإنّ الصراع الأصلي مع الكوان هو صراع الطالب لتحقيق ذاته. وفي كلتا الحالتين ـ الطبيعية أو المعطاة ـ فإنّ جهد الكوان لا بد أن يستمر مضلّلاً أو باطلاً إذا باشره الأنا بوصفه ذاتاً تغامر في تناول مشكلتها أو معالجتها بوصفها

موضوعاً. لأنّه وعلى وجه الدقّة كما رأينا منذ قليل فإنّ الانقسام الوجودي بين الذات والموضوع هو مشكلة الأنا.

على أنّ بوذية الزن لم تحاول عموماً أن تفسّر ذلك عقلياً ومفهومياً وتحليلياً، كما حاولت أن أفعل. بل يفضّل الزن أن يصل إلى الأنا بصورة ثابتة ومباشرة ـ في تبادل الموندو الطبيعي أو في الكوان الشكلي المعطى ـ بتحديات ومطالبات لا يستطيع الأنا بانفصاله إلى ذات وموضوع أن يواجهها. وهذه الصولات من خلال التعبير عن التحقيق التام بالكلمة أو الفعل أو الحركة التعبيرية يشكّل نموذج الزن الخاص والفريد في التصريح الملموس ـ وتوخّي الوصول بالزن إلى الفهم ـ الذي لا يمكن للأنا بتاتاً أن يكمل ذاته في داخل ذاته، والذي ليس بالإمكان ـ على أساس بنية الذات ـ الموضوع ـ أن يحلّ التناقض الذي هو هذه البنية القائمة على الذات ـ الموضوع عينها.

ولذلك فإنّ غاية الكوان الأوليّة هي أن يُجبر ويُحرّض، لا عقلياً وحسب بل كذلك عاطفياً وجسدياً، ما يُدعى في اصطلاحيات بوذية الزن «الشك الكبير» (13) وأن يقوم بذلك بطريقة يصير فيها الأنا كليّاً ووجودياً «كتلة الشك الكبير» (14) نفسها. وإذا لم يتوصل الأنا إلى أن يكون «كتلة الشك الكبير» نفسها، فلا يمكن أن يقال إنّه قد تمّ الوصول إلى «الشك الكبير».

والكوان من أجل هذا الهدف المؤقت، وكذلك من أجل هدفه النهائي، قد تم توحيده مع ممارسة الوجود من قبل ـ في اصطلاحيات الزن ـ في القعود والرجلان متقاطعتان في هيئة «التركيز» المثابَر عليه، الذي يُدعى في اليابانية زازِن zazen. (15) وهذا الانضباط في قعود المرء ورجلاه متقاطعتان تحته، وكل قدم فوق الفخذ المقابل، والعمود الفقاري مستقيم، واليدان مضمومتان أو متشابكتان في الأمام، في نوع من «التأمّل» أو «التفكّر» كان شائعاً في الهند قبل البوذية. وكان يُفترض أن شاكْيَموني قد وصل إلى إنجازه وهو في هذه الوضعية. وكان يُروى أنّ البودهي ـ دهرمة قد كان قاعداً في هذا الوضع عندما زاره هويكو. ولكن بعد قرن تمرّد هوي ـ ننغ على ما أقرّ أنّه فساد شكلاني واستكاني في هذه الممارسة. وعلى ذلك لا يُذكر الكثير جداً عن هذه الممارسة في الفترة التي تلته مباشرة. ومع ذلك، فمن المتفق عليه عموماً أنّ رهبان الزن

وطلبته في تلك الفترة قد اتخذوا جميعاً تلك الوضعية من حين إلى آخر.

ومع الكُوان الطبيعي، فإنّ الدينامية الداخلية لهذا التركيز تُستمد من اضطراب المرء وقلقه الداخليين. ومن شأن البؤرة والاتجاه أن يكونا ما يوفّره المعلّم في أثناء مقابلة أو مبادلة حديثة. ومن الأرجح أن يحمل الطالب، بعد مثل هذه المواجهة، نتيجتها إلى «قاعة التأمّل» (16) ويقعد معها في حالة زازِن.

ولكن في حالة الكوان الشكلي المعطى، فإنّ الأنا الذي لم يَثُر بعدُ بالشدّة التي يُلزمها مأزقه، كثيراً ما يفتقر إلى القدرة على «التركيز» الضروري لمهاجمة الكوان. وهكذا فقد نشأ بمحاذاة الكوان والزازِن، في مدرسة لينتشي Lin-chi أو رينزاي، وخصوصاً في اليابان، ما هو معروف في اليابانية، باسم سِشّين sesshin (17) أو «سَنْزِن» sanzen. (18)

واعتماداً على الدير، فإنّ أسبوعاً واحداً في الشهر في ست مرات أو ثماني مرّات في السنة يخصّصه الراهب أو الطالب بكامله للـ «زازن» ـ وكُوانه. وإذ ينهض عادة في الساعة /3/ قبل الظهر، فإنّه يستمر في هذا الـ «زازِن» ـ إلاّ من أجل الأعمال الخفيفة، وإنشاد السوترات، والوجبات، والمحاضرة، والمقابلات مع المعلّم، وفترة الاستراحة القصيرة، التي يمكن أن تُحذف ـ حتى الساعة /10/ بعد الظهر، أو بعد ذلك، سبعة أيام متوالية. وهذه المدّة تُدعى سِشّين، والزيارات الإلزامية والطوعية للمعلّم ـ من زيارتين إلى خمس زيارات، تُدعى سَنْزِن (19).

وتحت إثارة مثل هذا التنظيم المعيشي ذي الجو المشدود والجدّي، يمكن للكوان المعطى أن يبدأ في أخذ مفعوله. والطالب، إذ تستحثّه عصا رئيس الرهبان حين تعتريه إغفاءة، أو يتضاءل بذله للهمّة، أو يدبّ فيه الجفاف أو التعب، أو يحفزه المعلّم أو يلهمه أو حتى يسوقه، يجد نفسه متعلّقاً بكُوانه أكثر فأكثر. وحيث إنّ كل إجابة مقدّمة عن الكوان مرفوضة، فإنّه باطّراد يصير متزحزحاً ومهزوزاً ومتقلّباً تجاه أي تأكيد أو ارتضاء كان لديه في الأصل. وبالتدريج، فإنّ الطالب إذ يتضاءل ما لديه مما يقدّمه، ومع ذلك يلحّ عليه باستمرار ومن دون هوادة طلب «الجواب»، يواجه وهو ممسك بالكوان ومتعلّق به، وعاجز بوصفه شخصاً ما عن معالجة مشكلته بوصفه شيئاً ما،

يواجه الإحباط واليأس اللذين يعرفهما الأنا تماماً في نشدانه الطبيعي لتحقيق ذاته.

إنّ عجز الأنا بوصفه ذاتاً عن أن يحلّ الكوان بوصفه موضوعاً هو في الواقع وبالضبط عجز الأنا بوصفه الأنا في انشعابه إلى ذات وموضوع عن أن يحلّ التناقض الوجودي الذي هو هذا الانشعاب. وبالنسبة إلى الطالب، فإنّ الكوان المعطى هو كذلك الآن، فالكوان الطبيعي، نموذج عن «السؤال» الفعلي أو حيرة الأنا أو تعبير عنهما، والصراع من أجل «حلّه» صراع حياة وممات يساويه في التعذيب. وهكذا يصل الكوان إلى أن يكون، من خصوص الطالب، أزمة حيّة تسود بوصفها الهم المحوري والحصري في كيانه الفعلي. ومجابهتها هي بالفعل مجابهته لمأزقه في كل إلحاحه الفوري والملتهب. وهو لعدم قدرته على التغلّب عليه «يشعر حقّاً أنّ أحشاءه تخرج عن نظامها تماماً كأنّ كرة نارية مبتلَعة لا يُمكن أن تُطرد بيسر.»

وهذا يفسّر أحد الأسباب التي تجعل الراهب أو الطالب، عندما يكون لم يصل بعد إلى «قرار»، كثيراً ما يرفض أن يرى المعلّم، ويفسّر لماذا يجب في بعض الأحيان، ومن أجل زيارات السنزن الإلزامية، أن يُضرَب، أو يُشَدّ، أو يُجرّ، أو كما شوهد ذلك في إحدى المرّات، يتمّ إخراجه بالقوّة من قاعة التأمّل وإدخاله في المقابلة.

وإلحاح المعلّم على الجواب عن الكُوان لا يصدر بأي معنى عن سلطة خارجية، أو غريبة أو مغايرة. والعكس صحيح تماماً. فالمعلّم الحقيقي تجسيد للإنجاز النهائي للأنا المعذِّب. فطلبه حول الكوان، الطبيعي أو المعطى، هو في الواقع، التوق والسعي إلى الإيعاز النقدي من الأنا بحلّه. ورفض رؤية المعلّم ينشأ عن عجز الأنا عن مواجهة نفسه في عوزه الحاد ـ ونقصه المنعكس بصورة ناطقة، إن جاز القول، في اكتماله التام في شخص المعلّم. والبقاء بعيداً يتيح مهلة مؤقّتة ينأى فيها عن الاضطرار إلى الالتقاء بصدق تام لا يلين مع أمر صراعه الداخلي من أجل التخفيف والتفريج. والأنا إذ يحقق ذلك، في أثناء مقابلاته السابقة، فإنّ جهوده ومحاولاته، سواء أكانت جزئية، أم متقطّعة، أم مضلِّلة، أم خادعة، تتقشّر وتُرمى، ويكافح الأنا ليبقى آوياً ويتحاشى لا مجرّد إحراج الإفشاء في عريه الجزئي الآن بل كذلك عذاب المزيد من التعرّض أو

التعرّض الكامل للعري الكلي. لأنّ التهديد للأنا في حالة التعرّض العاري الكامل وفي تناقضه الجذري المكشوف يمكن أن يظهر له تهديداً لصميم وجوده، حاملاً معه الرعب من الجنون أو الموت الممكنين.

وإذا عبّرنا عن ذلك باستعارة أكثر شبهاً بالزن، فالأنا إذ يُتمّ إنكاره وحرمانه من وظيفة كل جانب آخر من جوانب نفسه، فإنّه يُترك متشبّثاً بأسنانه بغصن مشرف على جرف صخري شديد الانحدار. و بتمسّكه بهذه البقية الأخيرة من نفسه، يشعر أنّه يستطيع أن يظلّ صائناً نفسه، في الوقت الحاضر على الأقل، مع أنّ الوضع يكاد لا يُحتمل. وفي هذا الظرف الحرج، فإنّ إرغامه على مواجهة نفسه بإخلاص وصدق في شخص المعلّم واستقبال الأوامر الإرغامية «تكلم!» و «تكلّم بسرعة!» قد يكون بالنسبة إليه، بالفعل، تجربة قاسية لا تُطاق. وكل ذلك وأكثر عندما يدرك أنّه إذا أخذ على نفسه، أمام المعلّم، أن يظل يعرض ولا يستجيب، فإنّه قد يمنع بذلك استخدام تلك الأسنان. ويشعر بطريقة ما أن ذلك هو، في نهاية الأمر، ضرورة مطلقة يجب القيام بها ولكنها، في الوقت الحاضر، من غير الممكن القيام بها.

وليس الأمر هو أنّ هذا الإنكار أو النهي من قبل المعلّم هو إنكار عدمي بسيط أبداً. فما يتعرّى منهجياً وبضبط شديد هو أنّ الأنا بوصفه ذاتاً قادر على أن يصمد أو يتعامل بوصفه موضوعاً. ويشتمل هذا كذلك على تلك المحتويات التي يمكن أن تتيح، أو تتيحُ، إنجازاً محدوداً أو مقيّداً. لأنّه ما دام الأنا بوصفه ذاتاً يستمر في أن يكون موضوعاً أو يتشبّث بذلك، فإنّ تناقضه الداخلي ومأزقه يظلان. ولذلك فالهدف هو عزل كل المقوّمات الشيئية الموجودة ـ وفي جملتها الجسد نفسه ـ من أجل غاية الكشف والفضح لبنية الأنا القائمة على الذات ـ الموضوع من حيث هي وفي تناقضها العاري. والأنا من دون موضوع، يصير، وهو عاجز عن أن يكون ذاتاً، هو نفسه غير منيع. أجل إنه تماماً إلى هذه اللحظة الجذرية والجوهرية يود الزن أن يسوق، ومن ثم أن يتحدّى، وبكلمات معلّم معاصر: «من دون استخدام فمك، ومن دون استخدام ذهنك، ومن دون استخدام جسدك، عبّر عن نفسك!».

وطبيعة نشدان الطالب وصراعه بعد أن يتمّ دفعها وضغطها نحو هذه الغاية تبدأ في

أن تتغيّر. والزازن الذي عنده ، الذي كان حتى الآن ، ولا ريب ، صراعاً مع الكوان الطبيعي أو المعطى بوصفه موضوعاً والذي كان تركيزاً عليهما ، هو الآن عديم الشيء ، وقد تجرّد عن الكوان المشيَّأ وكذلك عن كل محتوى آخر. وليس هذا إلاّ بلوغ المنتهى في العملية التي بدأت عندما أخذ الكوان يعطي نتيجته ويدخل في بواطنه ، ويتفشّى في آخر الأمر في كيانه الكلّي. وكلّما أصبح أقل خارجية ، أصبح أقل يسرًا في مجال التأمّل أو التفكّر العاديين. وأخيراً ، يتجرّد تماماً عن كل جانب شيئي يمكن تصوّره. ومع ذلك ، فإنّه يستمر ، غير محسوم وغير محلول ، ومعه الحضّ الدائب من المعلّم ، ومن الأنا نفسه ، على الحسم والحل.

وكما هو أمر الأنا مع كُوانه ، كذلك هو مع نفسه. والأنا ، في مأزقه الوجودي الذي لا يستطيع أن يُنهيه أو يتحمّله أو يهجره أو ينجو منه ، عاجز عن التقدّم ، عاجز عن التراجع ، عاجز عن الوقوف ثابتاً. ومع ذلك يظلّ تحت تأثير الحثّ الإلزامي على التقدّم و الحلّ. ويواجه ، وهو متجرّد بصورة منتظمة ومحكمة ، ومحروم من استخدام كل قدراته ومحتوياته وموارده وطاقاته ، وأخيراً جسده نفسه ، يواجه ـ على الرغم من ذلك ـ إلزام المعلّم الآمر بأن يقدّم نفسه ويعبّر عن نفسه. والأنا في هذا المأزق يعتريه الإحساس بالعذاب من العبث والعجز التامّين اللذين يفضيان عموماً إلى الانتحار. ولكن في حالة الزن فإنّ هذا القلق واليأس لا ينغمر في أي قنوط كليّ سلبي كهذا.

وخلافاً للأنا في الحالة ما قبل الانتحارية ، فإنه يكون لدى الطالب مع معلّم حقيقي أمامه ثقة حيّة بحل ممكن لمشكلته. والمعلّم ، إذ يعبّر عن المحبة الحقيقية وعن شفقة المصالحة الجوهرية ، لا يقدّم مجرّد الدعم والتأييد من خلال تلك المحبّة ، بل إنّه يشجّع ويُطمئِن وجودياً وذلك بمجرّد وجوده. و يشعر الطالب على نحو ما أنّ المعلّم هو الطالب ولو أنّه هو نفسه أكثر من الطالب. وفي ذلك يشعر كذلك أنّ المعلّم يحمل مثلما يحمل من محنة الألم والكرب. وهكذا فالمعلّم هو للطالب السند والتأكيد ومحبة تحقيق الطالب التام صميم وجوده.

ومن جهة أخرى ، فالطالب هو للمعلّم المعلّم نفسه في وقت واحد ، ولو أنّ المعلّم يجب أن يكون غيره ، تدفعه محبّته وشفقته إلى الهوّة المعذِّبة في التناقض الداخلي

الطبيعي والمكشوف تماماً. والمعلّم، من جهتهِ، مرغم على أن ينتزع نفسه ويستكنه الصميم المركزي للجرح، لأنّه لا يمكن أن يشفى إلاّ عندما ينكشف تماماً ويُدرَك وجودياً.

وإلى الآن، فإنّ ألم الأنا وجرحه في إجهاده المزعوم لا ينبعثان من الجرح أو التناقض مباشرة، بل يُستمدان من الأنا بوصفه حامل الجرح. والأنا، إذ يُنكر على نفسه كل محتوى خارجي، يظل من الداخل لا ذات له، ومن ثم يظل بحق لا موضوع له، ويستمر في مثابرته. ولكن متى استطاع أن يصير التناقض الجذري غير المحلول، فإنّ التناقض يدعم نفسه ويحملها، ويترك وراءه السلبية الخارجية أو المحسوس بها.

ولذلك فإنّ الغاية الأوليّة للأنا، جسدياً وذهنياً، هي الوصول إلى هذا التناقض الجذري أو «كتلةالشك الكبير» وليس «الشك الكبير» أو«كتلة الشك الكبير» غير المأزق الجوهري للأنا في وعي الأنا المغتاظ كليّاً أو استقصائياً. والغرض الأولي للكوان ـ وما يصاحبه من منهجية «**الزازِن**» و «**السشّين**» و «**السنزِن**» ـ هو الوصول بالأنا إلى الإثارة، و التبلور، والتقدّم كلياً إلى الأمام، ثم بدلاً من التحمّل، أن يصبح بصورة حقيقية وكليّة التناقض الحي الذي يكونه الأنا بحق.

ولكي يكون الأنا هكذا حقيقياً بالنسبة إلى نفسه، لا بد من أن يوسّع نفسه ويفعل حدّه النهائي لا على أساس تقصيراته أو استحالاته الخارجية، بل على أساس تعارضه البنيوي الداخلي. وفي العادة من الضروري للأنا، بوصفه ذاتاً موجَّهة بالموضوع، لكي يقارب هذا التفعّل صرفُ كل محتوى ممكن للتوجّه بالموضوع أو استنفاده أو إنكاره. ولعجزه بوصفه ذاتاً عن بذل أي مجهود إضافي بعيداً عن نفسه نحو الخارج، فإنّه قد يخضع لتحوّل داخلي، فلا يظلّ ذاتاً ويقتصر على قلب توجّهه والتحرّك نحو نفسه بوصفها موضوعاً في الاستبطان، بل يصير، بدلاً من ذلك، تناقضه الجذري المتأصّل بصورة أساسية وتامة. ولا يمكن له الوصول إلى أن يكون منْ دون ذات ومنْ دون موضوع إلاّ عندما يصير في مآل الأمر ذلك التناقض تماماً. فبالنسبة إلى ذلك التناقض الصميمي، فإنّ وعي الأنا هو، نفسه، موقوف ومكبوح. وإذ يكفّ عن أن يكون ذاتية سلسة ومشروطة، فهو الآن، من دون ذاتية أو موضوعية، كتلة وجودية كليّة متينة

واحدة.

إلاّ أنّ هذا ليس وعي الوليد قبل مرحلة الأنا، أو وعي الأنا المجهَض عند الأبله، أو وعي الأنا المتخلّف عند «الطفل الذئبي»، أو وعي الأنا المتدهور عند الذُّهاني، أو وعي الأنا المخدَّر بالمخدِّر الطبي، أو وعي الأنا السُّباتي في حالة الانسطال، أو وعي الأنا الساكن في حالة النوم الخالي من الأحلام، أو وعي الأنا المعلَّق في حالة الغيبوبة الذهنية، أو وعي الأنا الهامد في حالة الغيبوبة المرَضية. بل هو بالأحرى وعي الأنا ذاته، في تناقضه الجذري وكما بقي تناقضه الجذري وارتصّ. وهو ليس فارغاً ولا خالياً من الفكر، ولا يشطب نفسه ولا يلغيها. وهو على الرغم من أنّه محجوز ومقيّد، ويفتقر إلى التمييز الفعلي بين الذات والموضوع، وأنّه نفسه وليس نفسه، ليس بليداً أو عديم الحياة. وهو بالفعل الأشد حساسية. ثم مع أنّ صراعه ليس محلولاً إلى الآن، فإنّه يستمر ولو أنّه ليس أكثر بالأنا أو من الأنا بوصفه مجرّد الأنا. إنّ الأنا قد صار في النهاية كُواناً، وكلاهما قد صار الصراع و «التركيز» نفسه، و «كتلة الشك الكبير» نفسه، والتناقض الجذري نفسه، من دون ذات ومن دون موضوع.

إنّ هذا هو الأنا وهو مستنفَد بكل معنى الكلمة بوصفه الأنا. فلم يعد ذاتاً أو موضوعاً، وهو عاجز عن أن يكافح أو يحاول. وهوفي تناقضه مع مجرّد العجز الظاهري في حالة ما قبل الانتحار هو العجز الوجودي التام نفسه، حيث يكون فيه حتى الانتحار مستحيلاً. وما دام الأنا بوصفه ذاتاً يمكن أن يباشر عملاً، ولو أنّه إبادة، فهو حقاً ليس بعجز.

كذلك فالأنا، وبدقة وبحق فإنّ تناقضه الجوهري هو الذي يشكّل المعضلة الحقيقية، المأزق الحقيقي، الزقاق غير النافذ الحقيقي، العدمية الحقيقية في انعدام القيمة والمعنى، الصعوبة الفكرية في «عدم الوجود». وهذا هو المأزق والإحراج للأنا المشجوب بصورة كليّة وقطعية، المنزوع عنه كل قشرة وحجاب. وهذه هي السلبية النهائية نفسها.

غير أنّ السلبية النهائية، ولو أنّها سابقة ضرورية وليست مجرّد سلبية، تظل شرطاً مسبقاً. وهي ليست بعدُ حلاً أو تحقيقاً. وصيرورة «كتلة الشك الكبير»، أي التناقض الجذري في جذره، ليست النهاية الأخيرة.

والأنا إذ لم يعد في تناقضه القائم على الذات ـ الموضوع، فإنّه بوصفه ذلك التناقض نفسه يكون مخفّفاً كليّاً، ومتعطّلاً عن الحركة. وكونه لا موضوع له ولا ذات له هو سلبية ذات عبودية وإعاقة كليّة، يعرقل فيها الذات والموضوع بعضهما بعضاً في تقاطبهما المثنوي المتناقض بصورة تامة وفي عوقة محصورة عاجزة واحدة. وأن يكون على هذه الصورة لا ذات له ولا موضوع، وليس له ذهن ولا بدن، ليس كافياً. فمن دون بدن، ومن دون فم، ومن دون ذهن، يجب أن يكون هناك تعبير. إذ يبقى أنّ التناقض الجذري أو «كتلة الشك الكبير» يجب أن يُفضّ ويُحلّ بصورة جذرية وجوهرية.

ولكن لا يمكن اقتلاع هذه الحالة الحرجة من «كتلة الشك الكبير» إلاّ عندما يتمّ تفعيلها تماماً. وعلى وجه الدقّة فإنّه في هذا الشرط من أقصى الشدّة وألطف التوتّر يمكن لحادثة عَرَضية ما في الحياة اليومية، أو ربما لكلمة، أو فعل، أو إيماءة من المعلّم أن تطلق شرارة الانتفاضة الأساسية والثورية التي يتحطّم فيها هذا التناقض الجذري «كتلة الشك الكبير» فيما هو في الوقت ذاته اختراق.

وكما أنّ الأنا في وعي الأنا هو في أول الأمر فعل وواقع على السواء، فإنّ لانفجاره وحلّه كذلك صفة الفعل والواقع أيضاً، ولكنهما في هذه المرّة ليسا كذلك بصورة نسبية ولا بمجرّد أنّهما من الأنا بوصفه الأنا. لأنّه بينما يكون وعي الأنا العادي تناقضاً جذرياً أو «كتلة شك كبير»، يكون بالفعل متجاوزاً. ومع أنّه يظل غياباً سلبياً للتمييز بين الذات والموضوع، إذ هو نفسه وليس نفسه، بوصفه «كتلة الشك الكبير» فهو يحتوي على المجال الكلي للوجود، بما في ذلك التفريق بين الوجود والعدم. والتناقض الجذري كما هو في جذره إنّما هو هوّة الكينونة، أوعلى الأصح، هوّة التعارض بين الكينونة واللاكينونة، بين الوجود والعدم. ولكن بينما هو من الناحية السلبية تناقض وهوّة فهو هذا الصميم الجذري الذي هو من الناحية الإيجابية الأساس والمصدر.

وهذا الصميم إذا اقترب من الأنا فهو الطرف النهائي والحدّ الأخير، والمركز الأعمق للتناقض الذي هو وعي الأنا. والأنا حين يتفعّل هذا المركز يُبذَل ولكنه مع ذلك لا

يُستهلك. وما دام قد بقي هذا الصميم الجذري على أساس نفسه فإنّه يستمر ـ ولو أنّه مستنفَد ـ في أن يكون تلك السلبية الجذرية ـ بوصفه الحدّ الجذري، والعائق الجذري، والمانع الجذري. فالأنا، في حدّ ذاته، «كأنّه ميّت.» ولكن عندما يُجتث هذا الصميم الجذري المتفجّر نفسه ويقاوم نفسه، فإنّ الأنا حقاً يموت «الميتة الكبيرة»[20]، التي هي في الوقت ذاته الولادة الكبيرة أو «اليقظة الكبيرة».[21]

و «الميتة الكبيرة» هي الأنا الذي يموت عن نفسه في سلبيته الجذرية. ولا معنى للقول إنّ هذا الاجتثاث والنقض المفاجئ هو دمار عدمي نسبي أو انتهاء إلى الخلاء الأجوف، بل هو بالأحرى انقضاء وتبدّ للتناقض، للهوّة، للصعوبة الفكرية. وإبطال السلبية النهائية ونفيها هو في ذاته إيجابي. والانحلال السلبي هو في الوقت نفسه حلّ إيجابي. والأنا إذ ينفي الأنا في تناقضه المحوري في وعي الأنا يحرز، من خلال هذا النفي، حلّه وإنجازه. وهو في موته عن نفسه بوصفه الأنا، يولد ويتيقّظ على ذاته بوصفها ذاتاً.

وما يجب أن يؤكَّد مرّة أخرى هو أنّ التناقض الجذري في جذره هنا ليس افتراضاً ميتافيزيقياً أو أونطولوجياً بأيّة حال. إنّه الفعلية الأكثر إلحاحاً واشتعالاً. ولذلك فإنّ تفجّره وانقلابه على نفسه هو كذلك واقع ملموس. والأنا في تبدّده وانحلاله بوصفه ذلك التناقض في صميم الجذر يكتسب المصالحة والاكتمال بفوريّة مباشرة. والحدّ النهائي المنحصر والمعرقل هو الآن يؤدّي بحريّة وظيفة المصدر الأزلي والأساس الجوهري. وإذ لم يعد متمركزاً في التناقض الجذري لوعي الأنا الأولي، فهو متمركز، بدلاً من ذلك، في أساس ذاته ومصدرها. وعندما ينعكس الحدّ الجذري ويقاوم ذاته يصبح مصدراً جذرياً وأساساً جذرياً. والاجتثاث الجذري الجائح الذي يقلب الصميم الجذري وينقلب به وفيه يُدعى في الزن، في اليابانية، ساتوري satori.[22]

وتفجُّر الساتوري وانحلال الأنا المبذول والموقوف في تناقضه الجذري في الجذر هو يقظة الأنا أو الجذر بالنسبة إلى أرضه ومصدره في ذاته. ومن منظور وعي الأنا في تناقضه الصميمي «كتلة الشك الكبير»، فإنّ الانفجار الكلّي والانحلال والموت هو إيقاظ الذات واختراقها. ولكن إيقاظ الذات واختراقها هما، من منظور معاكس، يقظة

الذات وتفتّحها. وهذه هي اليقظة الذاتية بحق: فما يوقظ هو ما يستيقظ، وما به يتيقَّظ، والذي هو بالنسبة إليه الأرض، والمصدر الجذري، واجتماع الفعل والواقع.

ولكن كما أنّ الأرض والمصدر ليسا ديناميين ولا ساكنين، فهي ليست هوية ميّتة ولا شمولية أو وحدة خاوية مجرّدة. وليست انعدامَ مثنوية بسيط أو «تماثلاً زائفاً.»[23] وعلى الرغم من أنّ ذاتها الأرض، والمصدر، واجتماع السكوني والدينامي، فهي لا تظل في ذاتها بل هي تسبّب على الدوام التعبير عن ذاتها. وبالفعل، فإنّها في تيقّظها على ذاتها، تدرك أنّ صميم ذاتية الأنا بوصفها ذاتاً حتّى في مثنويته المتناقضة، يتمّ في آخر الأمر استمداده ونشوؤه من ذاته. ومن هذا القبيل أنّ المنبع الجوهري لتوق الأنا وسعيه إلى التغلّب على استلابه واغترابه وإكمال نفسه وتحقيقها هو على وجه الدقّة ذاته أيضاً. وبطلوعه من ذاته، فهو يتوق ويسعى إلى العودة إلى ذاته. والأنا في تناقضه المثنوي في امتلاك نفسه وعالمه وعدم امتلاكهما، هو في الواقع في مأزق امتلاكه الذات وعدم امتلاكه الذات.

والأنا في وعي الأنا الأولي، بالإضافة إلى أنّه منفصل ومنزاح عن نفسه وعن الآخر وعالمه بوصفه موضوعاً، فإنّه كذلك منقطع ومنحجب بوصفه الأنا عن أرضه ومصدره. وفرديته، المتفكّكة من الداخل والمنعزلة من الخارج، غير مستندة إلى أساس ومن ثم غير قابلة للتعزيز. وهذه الفردية المتصدّعة من الداخل والمنفصلة من الخارج، والغريبة عن مصدرها، لا يمكن أن تعرف نفسها بحق أو تؤكّدها لأنّها ليست نفسها أو لا تمتلك نفسها بحق. ولا يكون الأنا فردية صادقة مستقلة متحققة بالفعل أول مرّة إلاّ عندما يموت عن نفسه بوصفه الأنا ويتيقّظ على ذاته بوصفها الذات. وعندما يكفّ الأنا عن أن يكون مجرّد الأنا، يكون عندئذ في إثر ما يمكن أن يُصنَّف أو يوصف بأنّه **الأنا ـ الذات أو الذات ـ الأنا**.

ولا ينحلّ المأزق الصميمي لبنية الأنا المثنوية في الذات والموضوع والمتناقضة وجودياً في وعي الأنا إلاّ عندما ينفجر التناقض الجذري الحي ويموت عن نفسه في جذرها، متيقّظاً على حلّ وتحقيقه في ذاته ومن حيث هو ذات بوصفها الأنا ـ الذات. وذاته بوصفها الذات وأرض نفسه بوصفها الأنا، تكون في النهاية متحرّرة من الانقسام

والانشطار في أيّة ازدواجية مثنوية. وهو إذ لم يعد يكافح من أجل «أن يكون» خارج الهوّة والصدع للصميم غير المحلول والمتشعّب، فهو الآن كائن وصادر عن ذاته بوصفها ينبوع نفسه وموردها بوصفها ذاتاً وموضوعاً.

وخلافاً للذاتية المشروطة في وعي الأنا الأوّلي، فالموضوع لا يربط الذات أكثر أو يحجبها أو يحصرها أو يضيّقها. ولا الذات والموضوع يعطّل بعضَهما حركّة بعض في عمق مثنويتهما المتناقضة، كما هي الحال في «كتلة الشك الكبير». وإذ يُجتَثّ جذرهما وينقلبان في ذلك الصميم المتناقض وعنده، يكونان من الآن فصاعداً راسخين ومتمحورين في مصدرهما الجوهري. وعندما يترسّخان ويتمركزان في حالة أخرى، ينفكّان عن التعرقل في التناقض المشترك ويصيران، بدلاً من ذلك، التبدّي الحر المنساب لذلك المصدر.

ومن منظور المصدر ـ الأساس للذات وفي الذات، فإنَّ هذا الفيض الحرّ والمستمر لنفسه بوصفه ذاتاً وموضوعاً هو بالضبط عودته غير المعوَّقة وغير المعرقلة إلى ذاته، عبر الزمن، ولكن في الأبدية. ومرّة أخرى، فإنّ هذا هو التبدّي الذاتي: فما يُبدي هو ما يتبدّى، هو ما من خلاله يتبدّى، والذي هو يتبدّاه.

ومن منظور الذات المتيقّظة، المتحقّقة تماماً كتفتّح أرضها الجوهرية، فإنّ النفس ـ الذات الخالصة أو المشروطة هي كموضوعها ذات وموضوع خالصين أو غير مشروطين. وكما أنّ الذات تعبير عن ذاتها وتأدية لوظيفتها، فإنّ الموضوع كذلك تعبير عن ذاته وتأدية لوظيفته. والذات بوصفها ذاتاً وموضوعاً غير مشروطين هي، بالفعل، موضوع، كما أنّ الموضوع هو، بالفعل، ذات. ومثنويتهما، إذ لم تعد ازدواجية أو متناقضة، تكون بعد ذلك متصالحة وغير متناقضة وغير ازدواجية. وحين يزول التعرقل والحجاب في الحريّة المطلقة للذات غير المشروطة، فإنّ الذات تعكس الموضوع وتنعكس بالموضوع، كما أنّ الموضوع يعكس الذات وينعكس بالذات. وما يعكس هو ما ينعكس، هو ما منه ينعكس، وفيه ينعكس. والأنا، ووعي الأنا، وما فيه من مثنوية الذات ـ الموضوع، التي تصير مترسّخة في حالة أخرى، ومتمركزة في حالة أخرى، ومتحوّلة، هي الآن مثنوية الذات ـ الأنا أو الأنا ـ الذات غير المتناقضة وغير المثنوية.

وكما أنّ الذات مصدر نفسها كالأنا، فإنّ الأنا ـ الذات هو في الوقت نفسه ذو شكل كما هو من دون شكل. إنّه شكل لا شكل له. (24) وبوصفه أرضاً لا تنفد، فإنّه من دون أي شكل ثابت محدَّد، وانعدام الشكلية هو كذلك ليس شكلاً ثابتاً. وانعدام الشكلية هذا هو ذاته منبع الشكل. ولأنّه لا شكل له، فهو قادر، في الوجود الفعلي، أن يسبّب ذاته ويعبّر عنها، وأن يكون كل الأشكال.

ولكنّه في إدراكه الذاتي المتيقِّظ وتحققه بوصفه الأنا ـ الذات، فإنّه ليس شكل نفسه بوصفه الأنا ـ الذات. والأنا ـ الذات الذي هو نفسه وليس نفسه بوصفه شكلاً في المكان هو كينونته وعدم كينونته بوصفه وجوداً في الزمان. إنّه، بالفعل، الوَجْد المتحقق، وراء نفسه وليس لا ـ نفسه، وراء كينونته وليس لا ـ كينونته. ويمكن الجزم في إثبات غير مشروط «أكون» و «لا أكون»، «أنا هو أنا»، و «أنا لست أنا»، «أنا هو أنا لأنني لست أنا»، «أنا لست أنا، ولذلك، أنا هو أنا». وإثبات الذات غير المشروط هو في الواقع، الإثبات والنفي للذات الديناميان غير المشروطين، أو هو النفي والإثبات للذات. (قد يُعدّ هذا، كذلك، طبيعة الحب ـ أو لوغوس الحب.)

كذلك هو في تصالحه مع ذاته وتكامله فيها بوصفه الأنا ـ الذات يكون الآخر، كما يكون الآخر هو ذاته. وليست نفسه والآخر إلاّ جانباً من مثنوية الذات والموضوع، وكما أنّ نفسه هي تفتّح ذاته، كذلك فإنّ الآخر هو تفتّح ذاته بالقدر نفسه أيضاً. «أنا هو أنا»، «أنت هو أنت»، «أنا أنت»، «أنت أنا».

وههنا الحب الإبداعي الحيّ في التفعيل والإنجاز التامّين، الحب المعبّر عن ذاته أبداً، والذي هو دائماً ما يعبَّر عنه. فما يعبِّر هو ما يعبَّر عنه، وما يعبَّر به، والذي من أجله ـ يعبَّر. وههنا فقط يكون الإثبات الكلّي وغير المشروط للذات والموضوع، لنفسه وللآخر، وللعالم، وللوجود، لأنّه هنا فقط يكون الإثبات الكلّي وغير المشروط لذاته، بذاته، من خلال ذاته بوصفها الأنا ـ الذات.

والآن يكون ويعرف «وجهه الأصلي» قبل الولادة من أبوين. والآن يرى «مو» ويسمع «صوت يد واحدة» ويستطيع أن يعبّر عن نفسه «من دون استخدام جسده أو فمه أو ذهنه». والآن يفهم من هو وأين يكون «بعد أن يتبعثر رماده المحروق».

وهذا هو في مآل الأمر هو الوجود الإنساني الذي يكتمل ويتحقّق وراء التناقض الوجودي لوعي الأنا الأوّلي عنده. وهذا، في النهاية، هو الإنسان المتحقِّق جوهرياً بوصفه إنساناً كائناً تماماً ويمتلك ذاته وعالمه، وقادراً على أن «يحوّل الجبال والأنهار والأرض الكبيرة وأن يختزلها في ذاته»، وأن «يبدّل ذاته ويحوّلها إلى الجبال والأنهار والأرض الكبيرة.». (25)

وفي فهمي المحدود، فإنّ هذه هي العلاقة بين بوذية الزن والوضع الإنساني.

الهوامش

(1) في حين يجب أن تظل المسؤولية عن الموقف المعروض واقعة على الكاتب وحده ، فإنه يود أن يُقرّ بدَينه العميق للأستاذين رينولد نيبور Reinold Neibur وپاول تيليش Paul Tillich ، وللدكتور شينيتشي هيساماتسو Shinichi Hisamatsu ، وقبل كل هؤلاء للدكتور دايْستز ت . سوزوكي Daisetz T. Suzuki.

(2) كلمة «تشان» Chan هي المقطع اللفظي الأول في الكلمة الصينية «تشان ـ نا» Chan - na (التي تُلفظ في اليابانية زِنّا Zenna) وهي كتابة بأحرف صينية للكلمة السنسكريتية دهيانَه dhya ، وتعني نوعاً من «التركيز» أو «التأمّل» .

(3) هذه الترجمة مأخوذة من Ching - te Ch'uan-teng lu (The Record of the Transmission of the Lamp). vol. 3.

(4) Ching-te Ch'uang-teng Lu, vol.3.

(5) Wu-teng Hui-yüan (A Composition of Five Lamps), vol.3.

(6) Ibid.

(7) Shümon Katto Shu (A Collection of "Zen Complications").

(8) المدرسة الأخرى هي مدرسة «تساو ـ تونغ» Ts'ao-tung (وفي اليابانية سوتو Soto) .

(9) Quoted from Daisetz T. Suzuki, "Livig by Zen" (Tokyo, Sansendio, 1949(p. 23.

(10) إنّ كلمة «كونغ ـ آن » Kung-an تعني حرفياً في الصينية «الوثيقة» أو «الوصية» العامة .

(11) Quoted from Suzuki, "Living by Zen," pp. 171 - 72.

(12) Quoted from Suzuki, "Living by Zen," P. 189, n.5.

(13) تاي Ta-i ؛ وفي اليابانية دايجي daigi أو تايجي taigi .

(14) تاي ـ توان Ta-i t'uan ؛ وفي اليابانية daigidan أو تايجيدان taigidan .

(15) في الصينية تسو ـ تشان tso-ch'an ، ويعني حرفياً قعود الدهيانه ، ولكن ربما كان الأفضل أن تترجَم بـ «قعود الزن» .

(16) «قاعة التأمّل» في الصينية «تشان ـ تانغ» ، وفي اليابانية «زندو» zendo ، ومعناه الحرفي «قاعة الزن» .

(17) في الصينية «شِه ـ هسيم» she-hsim (وفي بعض الأحيان «تشْيه ـ هسيم» chieh-hasim ومعناها «تركيز القلب ـ العقل» أو «التركيز القلبي العقلي» .

(18) في الصينية «تسان ـ تشان» ts'an - chan، ومعناها «متابعة مرام الزن».

(19) إنّ هذا الوصف عمومي بصورة مجملة ولا يقدّم التمييزات الأكثر دقّة وتقنية.

(20) تاسّو ta-ssu؛ وفي اليابانية تايشي taishi.

(21) تاوا ta-wa؛ وفي اليابانية دايغو daigo أوتايغو taigo.

(22) في الصينية «وو» wu وتعني حرفياً، اليقظة أو الفهم.

(23) أوپنْغ ـ تِنْغ o-p-ing-teng؛ وفي اليابانية «أكو بايودو» akubayodo.

(24) وو ـ هسيانغ wu-hsiang؛ وفي اليابانية «موسو» muso.

(25) See Suzuki, "Living By Zen," pp. 26-27.

بوذية الزن والتحليل النفسي

.. أمّا اهتمام علم النفس الغربي ببوذية الزن فإنّه يسبق هذا الكتاب، الذي يُعدّ أبرز دراسة للعلاقة بين بوذية الزن والتحليل النفسي. فقد سبق للمحلل النفسي السويسري ك.غ. يونغ أن وضع مقدّمة لكتاب سوزوكي « توطئة لبوذية الزن» سنة ١٩٤٩. كما أنّ الطبيب النفسي الفرنسي «بنوا» Benoit قد قدّم كتاباً في بوذيّة الزن عنوانه «المذهب الأسمى» صدر في أمريكا سنة ١٩٥٥. وكانت المحلّلة النفسية الشهيرة كارين هورني، المعروفة بتصحيحها الكثير من أخطاء فرويد، شديدة الاهتمام ببوذية الزن في السنوات الأخيرة من حياتها. وهذا الكتاب الذي بين أيدينا الآن إنّما هو جزء من حصيلة مؤتمر علمي حول «بوذيّة الزن والتحليل النفسي»، قد جرى انعقاده تحت رعاية «قسم التحليل النفسي» في كليّة الطب في «جامعة مكسيكو الوطنية المستقلة»، في الأسبوع الأول من آب ١٩٥٧، في كويرناباكا، في المكسيك، كما يشير إلى ذلك فروم في كلمته الافتتاحية لهذا الكتاب.

❖ **المترجم**

«ومهما كانت الفائدة التي يجنيها الزن من التحليل النفسي ، فإنني من وجهة نظر المحلل النفسي الغربي أعبّر عن إقراري بالفضل لموهبة الشرق الكريمة، وخصوصاً للدكتور سوزوكي، الذي أفلح في التعبير عنها بتلك الطريقة التي لا يفتقد أي شيء من ماهيتها لدى محاولة ترجمة الفكر الشرقي إلى فكر غربي، حتى إذا أراد الغربي أن يتجشّم العناء أمكن له الوصول إلى فهم الزن، بمقدار ما يمكن الوصول إليه قبل بلوغ الغاية. فكيف يكون مثل هذا الفهم ممكناً إذا لم يكن بسبب أن «طبيعة البوذا موجودة فينا جميعاً»، وأنّ الإنسان والوجود مقولتان شاملتان ، وأنّ الفهم المباشر للواقع، واليقظة، والتنوّر تجارب شاملة.»

❖ **إريك فروم**

أزمنة

تلفاكس : ٥٥٢٢٥٤٤ ● ص. ب: ٩٥٠٢٥٢ ، عمّان ١١١٩٥ الأردن